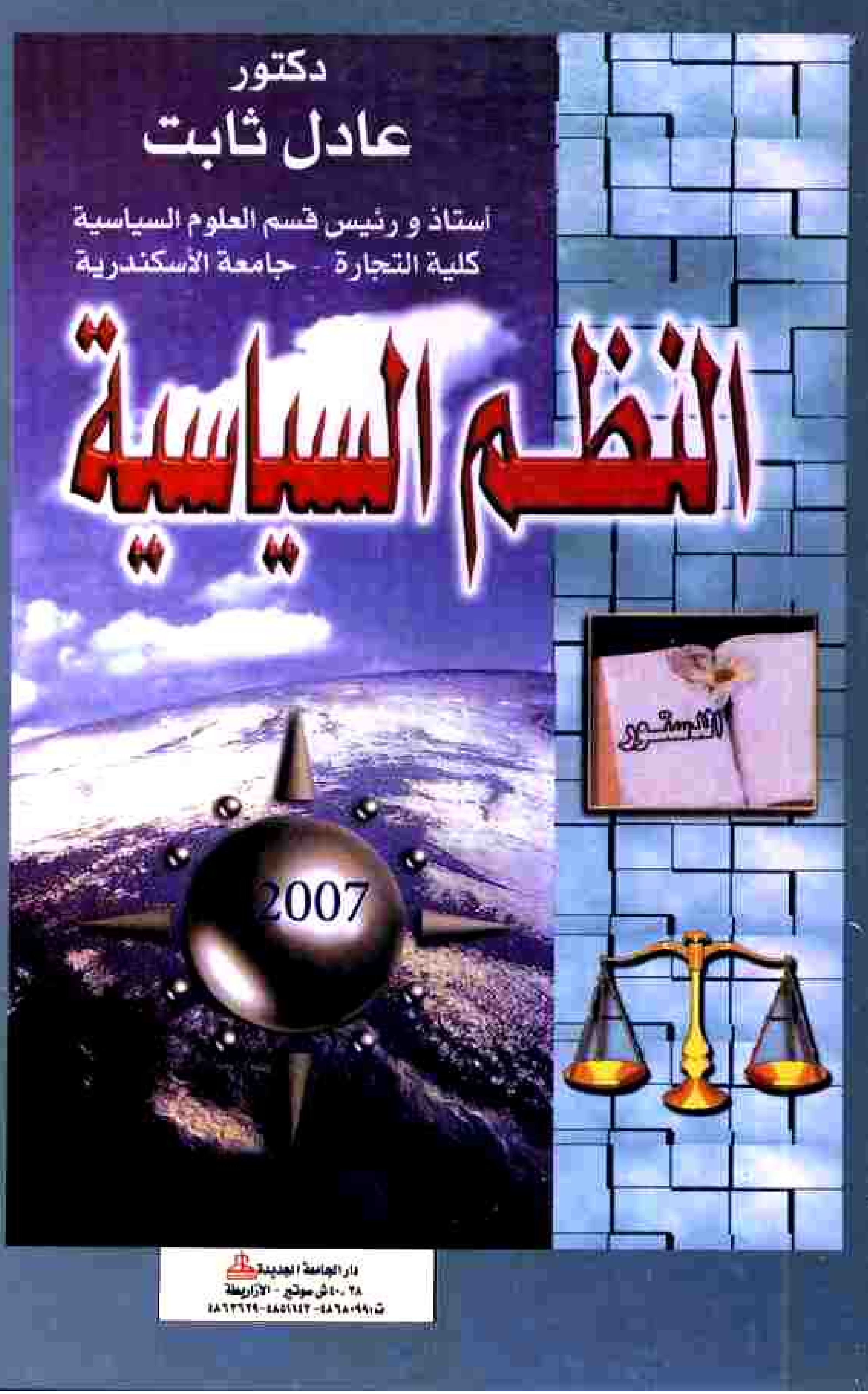
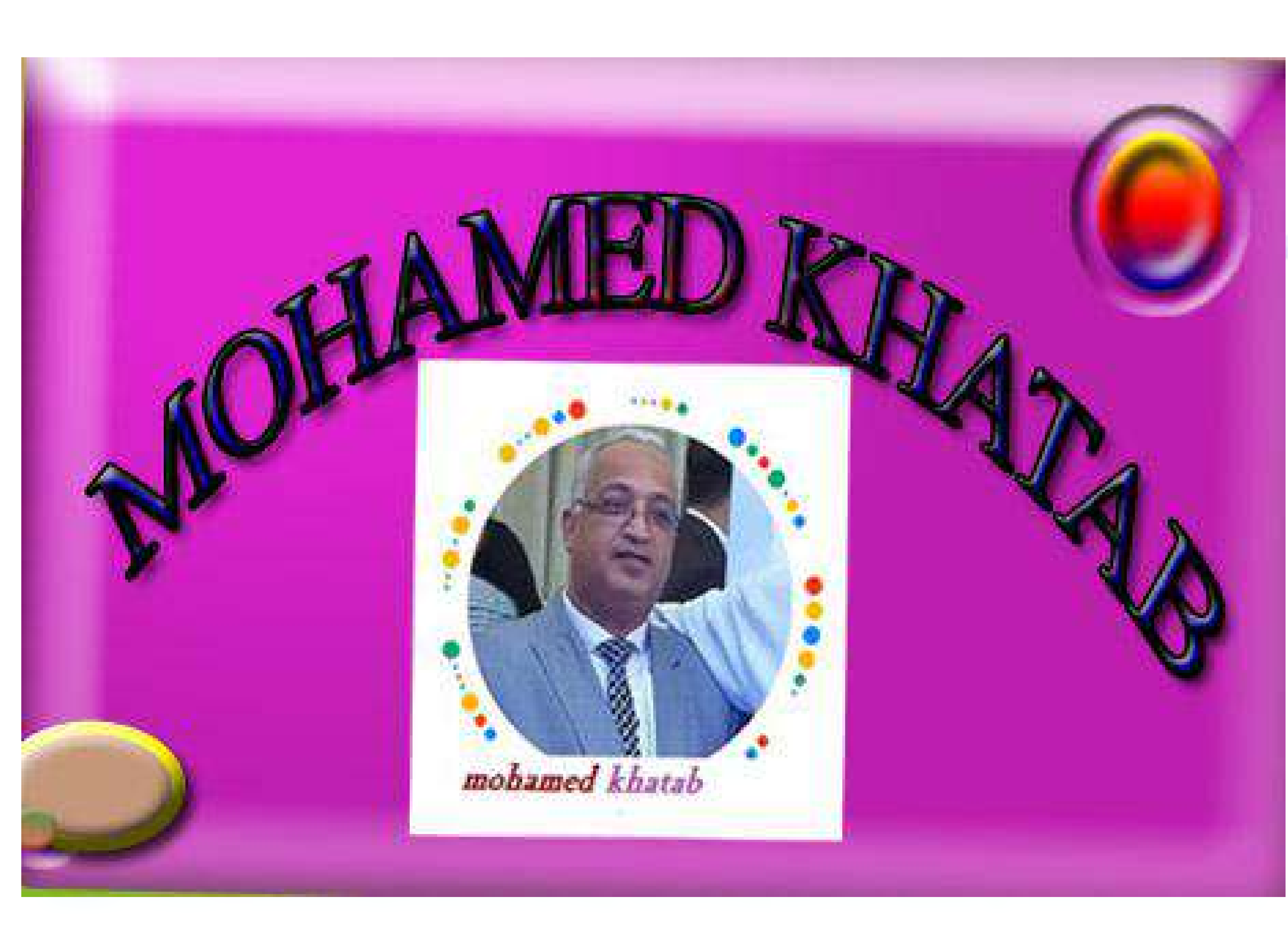


دكتور
عادل ثابت
أستاذ و رئيس قسم العلوم السياسية
كلية التجارة - جامعة الأسكندرية
النظم السياسية
2007
الدستور
دار الجامعة الجديدة
٣٨، ٤٠ ش سوتير - الأزاريطة


MOHAMED KHATAB
mohamed khatab

النظم السياسية

دراسة للنماذج الرئيسية الحديثة
ونظم الحكم فى البلدان العربية
وللنظام السياسى الإسلامى

دكتور
عادل ثابت
أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية
كلية التجارة - جامعة الإسكندرية

٢٠٠٧

دار الجامعة الجديدة
٣٨ ش سوتير - الأزاريطة - الإسكندرية ت: ٤٨٦٨٠٩٩
E-mail : darelgamaaelgadida@hotmail.com


https://t.me/kotokhatab

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ إنَّ الدينَ عندَ اللهِ الإسلام ﴾

صدق الله العظيم

آل عمران - (١٩)

إهــــداء

• إلى روح أستاذى الدكتور محمد طه بدوى.
• إلى ولـدى عمـر وابنتي سلمي.

تقديم

هذا الكتاب يتناول بالتفصيل أقدم فروع المعرفة السياسية على الاطلاق، وهو فرع «النظم السياسية» فيعرض لتطور دراسة «النظم السياسية» منذ عصور ما قبل الميلاد وحتى الآن، مركزاً على التطورات التى لحقت بدراسة النظم السياسية فى القرن العشرين وبدايات القرن الحادى والعشرين، وتشمل الموضوعات (الفصول) التى يعالجها هذا الكتاب مايلى:

أولاً: السياق المنهجى لدراسة النظم السياسية: حيث يعرض للاتجاهات وللمدارس الحديثة المختلفة فى دراسة النظم السياسية، وذلك من حيث منهج التحليل (كالاتجاه القانونى - التجريبى ...)، ومن حيث مادة التحليل (كالاتجاه الذى يرتبط بالمؤسسات السياسية أو الأنساق السياسية ... كمادة للتحليل)، ومن حيث أدوات التحليل (كالاتجاهات التى ترتبط بمفاهيم تحليل: الاتجاه البنيوى - الوظيفى - الاتصالى ...)، وكذلك من حيث موضوع التحليل: وفى هذا الصدد يعرض الكتاب لاتجاهات دراسة النظم السياسية فى النصف الأخير من القرن العشرين وحتى أوائل القرن الحادى والعشرين من خلال فترتين: الأولى، منذ عقد الخمسينات وحتى منتصف الثمانينات من القرن العشرين: حيث حدثت تطورات أكاديمية وأخرى واقعية أدت إلى طرح موضوعات أضيفت إلى مجال النظم السياسية أو هى شديدة الارتباط بها كالإدارة العامة والتنمية السياسية والرأى العام ...، والثانية: منذ منتصف الثمانينات من القرن العشرين وحتى الآن: حيث حدثت

تحولات وتطورات فى الواقع السياسى الدولى (النسق أحادى القوى القطبية - العولمة - التحول الديمقراطى ..) أدت كذلك إلى طرح موضوعات فى مجال دراسة النظم على الساحة الآن أهمها: حقوق الإنسان - المجتمع المدنى - دور المرأة فى الحياة السياسية - دراسة الأقليات - ظاهرة العنف السياسى- الفساد السياسى ... وغيرها.

ثانياً: دراسة النماذج الرئيسية للنظم السياسية الحديثة، وهى بصفة عامة نموذجين رئيسيين هما النموذج الليبرالى والنموذج الشمولى، ويعرض الكتاب بالتفصيل للنموذج الليبرالى الغربى بالنقد والتحليل، وخاصة بعد تحول ما يقرب من أربعين «٤٠» دولة فى الربع الأخير من القرن العشرين وحتى الآن من النظم الشمولية والديكتاتورية، ونظم الحكم العسكرية، والنظم أحادية الحزب الواحد إلى النموذج الليبرالى الغربى الذى أصبح النموذج الغالب فى أيامنا، وفى هذا الإطار يعرض الكتاب للنماذج الرئيسية الثلاثة للنظم السياسية الليبرالية وهى النظام البرلمانى الإنجليزى، والنظام الرئاسى الأمريكى، ونظام حكومة الجمعية السويسرى، هذا إلى جانب تناول النظم شبه الرئاسية والتى تجمع بين خصائص النموذجين الأوليين ونموذجها فرنسا، كما يعرض الكتاب هنا كذلك لموقع النظام السياسى المصرى الحالى من هذه النظم الليبرالية الحديثة. هذا إلى جانب دراسة النظم الشمولية التى جاءت فى مواجهة النظم الليبرالية فى القرن العشرين، ودراسة أحد نماذجها وهو النظام السياسى السوفيتى الماركسى فى الفترة من سنة ١٩١٧ وحتى سنة ١٩٩١.

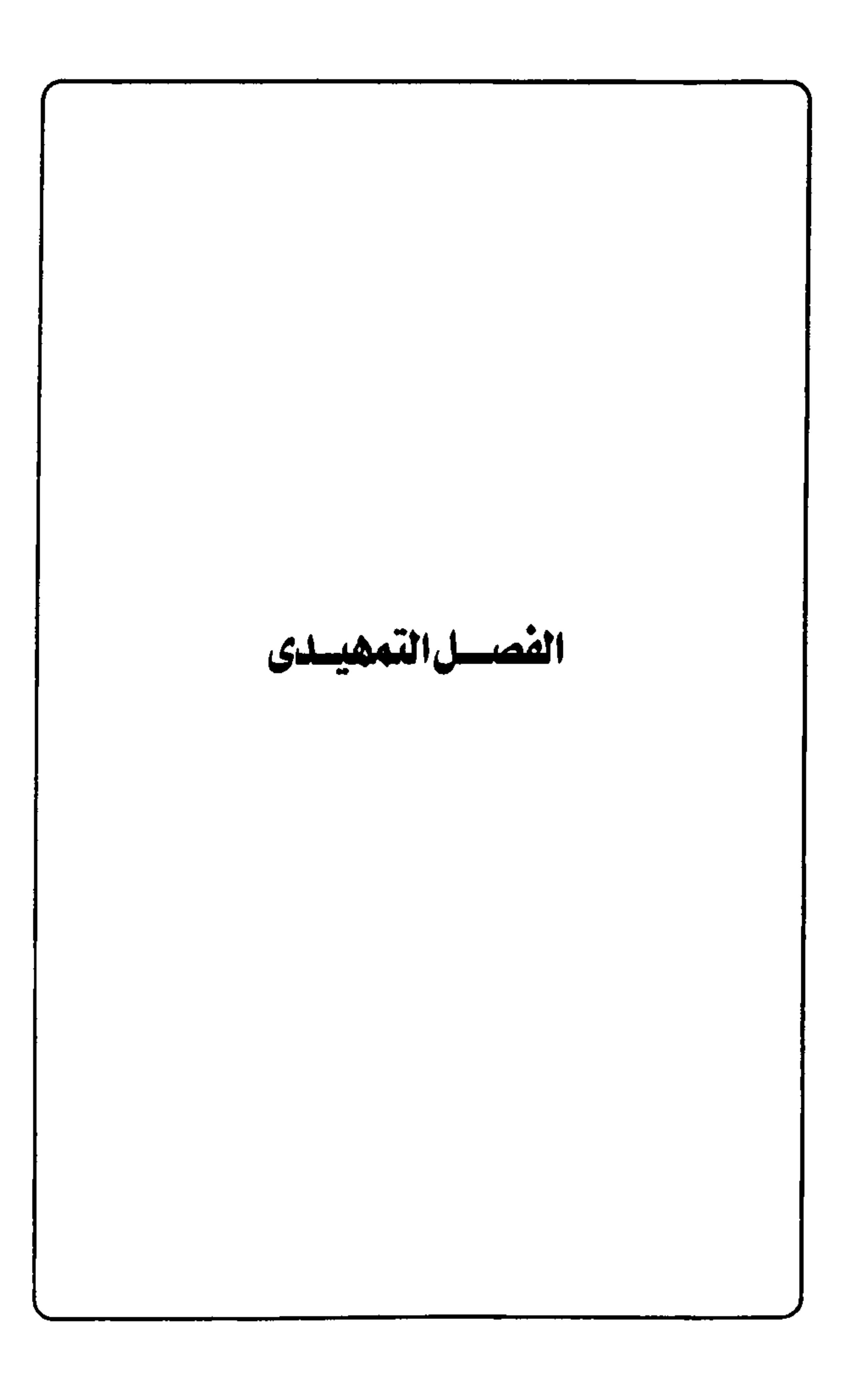
ثالثاً: تحليل النظم السياسية بمنهج علمي تجريبي سلوكي، ومن ثم تحليلها لاعلى مقتضى القواعد الدستورية أو الأيديولوجيات وإنما على أساس تفاعل المؤسسات الرسمية مع القوى الفعلية لمجتمعها وهو التحليل الشائع فى الآونة الأخيرة المسمى بالحياة السياسية. وفى هذا الصدد يعرف الكتاب بالحياة السياسية وبقواها، وبأهم التحليلات الحديثة وأكثرها انتشاراً فى تحليل الحياة السياسية وهو التحليل النسقى، ولأهم النماذج التى قدمت فى إطاره.

رابعاً: دراسة تطبيقية للحياة السياسية فى أحد المجتمعات الليبرالية، (فى الولايات المتحدة الأمريكية)، وهى دراسة وصفية تدرس أثر الأوضاع الطبيعية والاجتماعية على النشاطات السياسية فى الحياة السياسية الأمريكية، وبالتحديد أثرها على نشاطات الأحزاب وجماعات الضغط السياسى، وذلك حتى تفهم هذه النشاطات بصورة أعمق وأشمل بتحليلها فى سياق بيئتها الطبيعية والاجتماعية.

خامساً: دراسة نظم الحكم فى العالم العربى، وموقعها من النظم السياسية الحديثة، ولن تقف هذه الدراسة عند دور المؤسسات الرسمية فى صنع السياسات العامة لمجتمعاتها، وإنما تجاوز ذلك إلى دراسة القوى الفعلية بتلك المجتمعات للوقوف على الدور الفعلى لها فى رسم السياسات العامة بها، مع التطبيق على بعض البلدان العربية: كمصر - الأردن - العراق.. الخ.

سادساً: دراسة فى النظام السياسى فى الإسلام، وتشمل هذه الدراسة التعريف بخصائص النظام السياسى الإسلامى فى مواجهة النظم

الوضعية والتعريف بالأهداف العليا والقيم الأساسية للنظام السياسى الإسلامى، مع التركيز على الحريات العامة وحقوق الإنسان فى الإسلام، ثم تقديم نموذج نظرى لما يجب أن تكون عليه العلاقات السياسية فى المجتمع الإسلامى (بين الحاكمين والمحكومين)، والتعريف بالشروط الواجب توافرها فى الحاكم، وفيمن يمثلون الأمة، وبالتعددية السياسية فى الإسلام.



الفصل التمهيدى

الفصل التمهيدى

«السياق المنهجي لتحليل النظم السياسية»

مقدمة:

فى هذا الفصل نعرف بالمدارس والاتجاهات الحديثة المختلفة فى دراسة النظم السياسية وذلك من ثنايا تجميع وتأصيل تلك المدارس والاتجاهات فى تحليل النظم من حيث منهجها ومادة التحليل وأدوات التحليل ومن حيث موضوع الدراسة ومستويات التحليل، وذلك منذ منتصف القرن العشرين وحتى الآن فى وحدة أكاديمية واحدة.

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى أن دراسة «النظم السياسية» والتى تعد من أقدم فروع المعرفة السياسية، قد تناولها «أفلاطون» الفيلسوف اليونانى القديم فى كتاباته معتمداً على التحليل المنطقى الشكلى دون الواقعى لتصوير نظام الحكم الأمثل من وجهة نظره، وتناولها تلميذه «أرسطو» معتمداً على الملاحظة والمقارنة فى تحليلها، حيث قام فى كتابه «السياسة» بمقارنة «١٥٨» دستوراً من دساتير زمانه، لكن مقارناته تلك كانت قاصرة فى معظمها على دساتير المدن اليونانية، ومن ثم على حضارة معينة، فضلاً عن انتهائه إلى ما يجب أن تكون عليه النظم فى ضوء مثل معينة. هذا ورغم سيادة التحليل الفلسفى لدراسة النظم السياسية على مر العصور وحتى القرن الماضى، إلا أن محاولات «مونتسيكو» الفرنسى (فى القرن الثامن عشر) كانت أشمل وأقرب إلى العلمية من سابقيه فى التمييز بين النظم السياسية المختلفة، حيث امتدت

محاولاته إلى ما وراء نظم حضارته محاولاً إظهار علاقاتها بعدد من المتغيرات كالمناخ والبيئة الجغرافية والأحوال السكانية والتقاليد والعقائد.

ولقد كان لابد من الانتظار حتى القرن الحالى لتبدأ محاولات علمية جديدة فى هذا الشأن، فقد شهدت بداياته تسرب المنهج العلمى التجريبى إلى دراسة النظم السياسية، وتوطدت أقدامه فى أعقاب الحرب العالمية الثانية. الأمر الذى كان من شأنه أن راح المعنيون بتحليل النظم السياسية يرتبطون بصفة أصلية بالمنهج العلمي التجريبى وبالاتجاه السلوكى الذى تراكم عليه، حيث شهدت فترتا الخمسينات والستينات من القرن العشرين عديداً من المحاولات العلمية الجديدة التى جاوزت بشمولها وبعلميتها تلك المحاولات القديمة جميعاً، ألا وهى محاولات وضع «نماذج Models» علمية يحتكم إليها فى المقارنة بين النظم السياسية على تباين عصورها وحضاراتها من ناحية، ولتحليل من ناحية أخرى، ومن ثم تفسيرها وفهمها فى نفس الوقت. إنها نماذج تحليلية (أى أداة لتحليل النظم) وهى أيضاً نماذج للمقارنة، لكن هذه المحاولات أخفقت فى بلوغ مستوى التفسير العلمى الشامل للنظم السياسية قاطبة، مما جعل المعنيين بتحليل النظم يتراجعون عن القيام بمحاولات أخرى فى هذا الصدد وذلك مع بداية فترة السبعينات من القرن العشرين، والتى عرفت بفترة ما بعد السلوكية، ولقد كان من نتائج ذلك الأمر أن توقفت محاولات الوصول إلى التفسير العلمى الشامل للنظم السياسية، والاتجاه نحو تقديم تفسير علمى جزئى لنظام سياسى

فى مجتمع ما وفى فترة زمنية محددة أو لقطاع معين من قطاعات ذلك النظام السياسى، ولقد تشعبت اتجاهات تحليل النظم تبعاً لذلك فى فترة السبعينات وازدادت تشعباً فى فترتى الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين.

هذا وسنعرض لهذا الفصل الذى نهدف به إلى تأصيل الاتجاهات المعاصرة فى تحليل النظم ارتكازاً على معايير عدة هى[1]: معيار:

(١) المنهج. (٢) مادة التحليل. (٣) أدوات التحليل.

(٤) موضوع الدراسة. (٥) مستوى التحليل.

أولاً، من حيث منهج التحليل:

وطبقاً لهذا التصنيف المنهجى: تصنف الاتجاهات المعاصرة فى تحليل النظم كما يلى:

- الاتجاه القانونى.

---

(١) ولقد اعتمدنا بصفة أساسية فى تلك التقسيمات والتصنيفات للاتجاهات المعاصرة فى تحليل النظم السياسية على المراجع التالية:

1- Brown Bernard E., Macridis Roy C., eds., "Comparative Politics: Notes and Readings", (8th edition, Wadsworth, U.S.A), 1996.
2- Contori Louis J., Zielger Andrew H., eds., "Comparative Politics in the Post-Behavioral Era", (Rienner, U.S.A), 1988.
3- ChilcoteRonald H., "Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm Reconsiderd (2nd edition, Westview, U.S.A) 1994.
4- Ragin Charles C., The Comparative Method, (University of California, U.S.A), 1987.

وانظر كذلك: د. محمد طه بدوى، د. ليلى أمين مرسى، النظم والحياة السياسية، مطبعة كلية التجارة - جامعة الإسكندرية، ١٩٩٥. وأيضاً د. على الدين هلال، محاضرات فى النظم السياسية المقارنة، من مطبوعات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة (١٩٧٥ - ١٩٧٦). وكذلك: د. كمال المنوفى، أصول النظم السياسية المقارنة، دار الربيعان بالكويت، ١٩٨٧.

- الاتجاه الفلسفى.

- الاتجاه التجريبى السلوكى.

- الاتجاه الواقعى (اتجاه الميكيافلليين الجدد فى تحليل النظم).

- اتجاه دراسات الحالات (والاتجاهات التحتية فى هذا الإطار).

ثانياً: من حيث مادة التحليل:

وطبقاً لهذا التصنيف: تصنيف الاتجاهات الحديثة فى تحليل النظم تبعاً لمادة البحث، حيث يرتبط كل اتجاه منها بعبارة «كالمؤسسات السياسية» أو بلفظة «كالشرعية» كتسمية لمادة البحث، حيث تصنف هذه الاتجاهات كما يلى:

- اتجاه تحليل «المؤسسات السياسية».

- اتجاه تحليل «الأنساق السياسية» (ديناميكا السياسية)، وفى هذا الإطار سيعرض الباحث لاتجاهات متفرعة عن هذا الاتجاه كالتحليل النسقى الفيدرالى وغيره.

- اتجاه التحليل المقارن.

- اتجاه تحليل أنماط الشرعية.

ثالثاً: من حيث مفاهيم التحليل:

وطبقاً لهذا التصنيف: تصنف اتجاهات تحليل النظم التجريبية السلوكية تبعاً لمفاهيم التحليل المستخدمة كما يلى:

- الاتجاه البنيوى.

- الاتجاه الوظيفى.

- الاتجاه النسقى.

- الاتجاه الاتصالى.

هذا بالإضافة إلى معيارى موضوع الدراسة ومستوى التحليل، واللذين سنعرض لهما بالتفصيل فى حينه.

أولاً: التصنيف المنهجي:

(١) الاتجاه القانوني:

فالقانونيون يعنون بدراسة النظم السياسية بدءاً بدراسة المؤسسات السياسية الرسمية للدولة – فى معنى دراسة مؤسسات الحكم فى الدولة القومية: دولة القانون، حيث يسود النظام القانونى الذى يحكم شتى جوانب المجتمع دونما تمييز بين الحاكم والمحكوم، وحيث يمثل مبدأ سيادة القانون مبدأ أساسياً فى بناء هذا الكيان السياسى (الدولة)، فلا تعدو المؤسسات الحكومية أن تكون مجرد واسطة بين الدولة صاحبة السيادة وبين أعضائها المواطنين، ويحكمها فى كل نشاطاتها قانون مسبق. من هنا: جاء تصدر الاتجاه القانونى لتحليل النظم السياسية القرن الماضى.

وهذا الاتجاه الذى ينهج أصحابه منهجاً قانونياً يحلل مؤسسات الحكم فى ضوء النصوص الدستورية المنظمة لها فى كيانها العضوى والوظيفي، ومعالجتها إذن باعتبارها منظمات قانونية. وحينئذ يختص

بها فرع من فروع القانون هو «القانون الدستورى»، وتكون دراسة هذه المؤسسات بهذه النظرة من شأن الدراسات القانونية البحتة، وتنحصر فى إطار قانونى شكلى وتدور حول الجانب التنظيمى للسلطة.

(٢) الاتجاه الفلسفي:

وطبقاً لهذا الاتجاه تدرس «النظم السياسية: Regimes Politiques»، بمنهج فلسفى وذلك من حيث هى مؤسسات سياسية رسمية (فى معنى أنها منظمة تنظيماً قانونياً مسبقا) مرتبطة بأيديولوجيات مجتمعها، ومن ثم بأهداف هذا المجتمع العليا وبقيمه الأساسية التى أرستها هذه الأيديولوجيات، الأمر الذى تتجاوز به دراسة النظم السياسية هنا مجرد القواعد القانونية المنظمة لهذه المؤسسات إلى فهم هذه المؤسسات والحكم عليها فى ضوء الأيديولوجيات التى جاءت هذه المؤسسات إعمالاً لها. وطبقاً لهذا الاتجاه تتباين النظم السياسية المعاصرة بتباين أصولها المذهبية (الأيديولوجيات) من نظم ليبرالية وماركسية وهكذا، وتدرس هذه النظم من ثنايا دراسة مؤسساتها السياسية الرسمية والقيم المذهبية التى صورت فى فلسفات سابقة عليها وجاءت تلك المؤسسات مصورة فى كيانها العضوى والوظيفى وفى أهدافها على أساس تلك القيم[1].

هذا ويركز أصحاب هذا الاتجاه الفلسفى فى تحليل النظم على دراسة «القيم: Values»، فلكل مجتمع مجموعة من الأحكام القيمية فى شأن الخير والشر والعدل والظلم والفضيلة والرذيلة، ومجموعة هذه التمثلات تسمى – لديهم – «بالنظام القيمى». فالقيم إذن هى أحكام (تمثلات) ذاتية بحتة لا تخضع للتجريب فهى تلتقى جميعاً فى عالم العقائديات،

(١) انظر: أ.د محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٥٥.

ومن ثم فيما يجب أن يكون[1]. وارتكازاً على مجموعة القيم تلك يأتى الحكم على النظم السياسية فى ضوء مطابقتها لتلك القيم من وجهة نظر المؤمنين بها. وسوف يأتى الحديث تفصيلاً عن هذا الاتجاه فيما بعد تحت عنوان «المؤسسات السياسية» كتسمية لمادة البحث.

(٢) الاتجاه التجريبى السلوكى:

وهذا الاتجاه التجريبى السلوكى ينظر أصحابه إلى المؤسسات السياسية بمنهج التحليل السياسى التجريبى، بتحليلها تحليلاً علمياً – أى فى ضوء ممارستها للنشاطات وأدوارها الفعلية، والتى كثيراً ما تنشأ نشأة واقعية، حتى وإن لم ترد فى النصوص الدستورية، ومن ثم باعتبارها مؤسسات حكم، وعملية الحكم نشاط فعلى، فهى جديرة بأن تحلل تحليلاً تجريبياً فيلقى عليها الضوء من ثنايا نشاطاتها الفعلية، وبنظرة سلوكية، وحينئذ تسمى «بالحكومة: Gevernment» أو الحكومات.

والفصل بين الدراسة القانونية والتجريبية للمؤسسات السياسية على هذا النحو قائم فى الولايات المتحدة الأمريكية، فالقانونيون يختصون بدراسة القانون الدستورى (قانون المؤسسات السياسية للدولة)، حيث يعنون بدراسة المؤسسات السياسية الرسمية للدولة من حيث هى تنظيمات قانونية – أى من ثنايا القواعد القانونية المنظمة لها. ذلك بينما يختص علماء السياسة بدراسة هذه المؤسسات فى واقعها من حيث هى

---

(١) وذلك بينما ينظر أصحاب الاتجاه التجريبى فى دراسة النظم إلى القيم على أنها انعكاس لواقع اجتماعى معين كالقيم الرأسمالية أو الاشتراكية، رغم أن مصدرها الأيديولوجيات، فتحلل، تبعاً لذلك على أنها جزء من واقع اجتماعى معين، انظر فى هذا الشأن:

- Duverger Maurice, Sociologie Politique, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 141 - 48.

جماعات ذات أدوار ونشاطات سياسية فى فرع من فروع الدراسات السياسية هو «الحكومة» أو «الحكومات». وسوف يأتى الحديث عن هذا الاتجاه التجريبى السلوكى تفصيلاً فيما بعد.

أما الاتجاه الحالى فى الجامعات الفرنسية بصدد دراسة النظم السياسية طبقاً لهذا التصنيف المنهجى فهو يتمثل فى الجمع بين التحليلين القانونى والسياسى (الفلسفى والتجريبى)، فيتناول المعنيون هناك بدراسة النظم السياسية: المؤسسات السياسية فى نطاقها القانونى (الدستورى)، وفى ارتباطها بأيديولوجيات مجتمعها، وفيما تؤديه من أدوار فعلية. ومن ثم فإن هذا الاتجاه الفرنسى يدرس المؤسسات السياسية لا من مجرد ثنايا التزامها بنظامها القانونى وحسب، وإنما من حيث مدى التزامها بالقيم الأساسية والأهداف العليا لمجتمعها رغم انتماء هذه القيم والأهداف إلى فلسفة مجتمعها السياسية لا إلى نظامها القانونى، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يدرس هذا الاتجاه النشاطات السياسية الفعلية لهذه المؤسسات والمتفاعلة مع الجماعات اللا رسمية ذات الطابع السياسى (الأحزاب السياسية - جماعات الضغط السياسى) داخل المجتمع السياسى. والجمع بين التحليلين القانونى والسياسى على ذلك النحو فى الاتجاه الفرنسى يجعل دراسة تلك المؤسسات أكثر شمولاً حيث يجمع بين الناحيتين الشكلية والموضوعية فى تحليل النظم السياسية[١].

---

(١) انظر د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية - النظرية العامة للمعرفة السياسية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٨٦، ص ٢٢٢.

(٤) الاتجاه الواقعي:

وتجدر الإشارة (فى إطار التصنيف المنهجى لتحليلات النظم السياسية) إلى أن هناك اتجاهاً واقعياً يرتكز على المنهج الاستقرائى، فيصف أصحابه واقع النظم السياسية بما هو عليه دون تفسيره، ومن ثم يجعلون القول الفصل فى تحليلاتهم للواقع السياسى، وهم فى هذا يكشفون عن الحقيقة الكامنة وراء واجهات النظم الحديثة، ولقد شاع وصف فكر هؤلاء الواقعيين «بالنظرات المكيافيلية» والتى تدور حول القول بأنه ما من نظام سياسى إلا والحكم فيه للقلة، بما فى ذلك النظم الليبرالية الغربية الحديثة، التى تحكمها قلة رأسمالية (من رجال المال والصناعة) وهم من وراء القائمين على اتخاذ القرارات السياسية على مستوى السلطة الرسمية، ويفضلون البقاء بعيداً عن موقع السلطة الرسمية مكتفين بالضغط عليها لحساب مصالحهم. وحتى بالنسبة للأحزاب السياسية فى الغرب الحديث فإن هناك قلة فى داخل كل حزب تسيطر على مواقع القيادة فيه .. وهكذا. ومن أبرز الذين قادوا هذا الاتجاه فى الغرب هم: "Pareto" فى كتابه عن علمك الاجتماع، و "Mosca" فى كتابه عن الطبقة الموجهة، و "Burnham" فى كتابه «المكيافيلليون»(١).

(٥) اتجاه دراسات الحالات:

وهو أوسع الاتجاهات انتشاراً فى تحليل النظم، وخاصة بعد إخفاق المحاولات العلمية التجريبية فى بلوغ مستوى التفسير العلمى الشامل لمختلف النظم السياسية، فالازدياد المطّرد فى الحقبة الأخيرة كان

---

(١) انظر د. محمد طه بدوى، د. ليلى أمين مرسى، النظم والحياة السياسية، مرجع سابق، ص ٢٤٥، ص ٢٤٦.

للبحوث الاختبارية البحتة (الميدانية)، وهى ما يسميها الأمريكيون «بدراسات الحالات Case Studies»، والتى صلبها دراسة واقعة معينة أو حزب سياسى معين أو مؤسسة سياسية معينة بذاتها فى مجتمع ما دراسة اختبارية، ومنهج هذه الدراسات هو المنهج الاستقرائى (الاختبارى). ولهذا المنهج أهميته البالغة فى دراسة الجماعات المؤثرة فى مجتمعاتها، وكذلك فى دراسة الشخصيات السياسية المؤثرة فى مجتمعاتها[1].

وفى هذا الصدد ظهر اتجاه حديث فى تحليل النظم يركز على دور القيادات السياسية فى النظم الحديثة لاسيما فى النظم الشمولية (النازية - الشيوعية ...) وفى نظم الحكم فى دول العالم النامى، تحت عنوان: أنماط من القيادات السياسية، حال "Burns J. Mac Gregor" فى كتابه "Leadership"، وأيضاً "Barber J. D" فى مؤلفه "The Presidential Character"، وكذلك: "Dekmejan R.H" فى مصنفه: "Patterns of Political Leadership"، وهى كتابات يغلب عليها الطابع السيكولوجى.

وجدير بالتنبيه هنا كذلك أن يذكر الباحث أنه فى إطار دراسات الحالات فى الولايات المتحدة الأمريكية ظهرت دراسات مع بداية التسعينات لتحليل ظاهرة الإرهاب "Terrorism"، على عدة مستويات

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٥٣ وبصدد نماذج دراسات الحالة انظر:

- Frye Timothy, "A Politics of Institutional Choice: Post-Communist Presidencies", Comparative Political Studies Journal, (University of Washington), vol. 30, no.5, (October 1997), pp. 523 - 53.

تبدأ من دراسة ظاهرة الإرهاب على المستوى الفردى - كدراسة حالة لقاتل رئيس وزراء إسرائيل السابق «إسحاق رابين» على سبيل المـثال، أو على مستوى الجماعات (كدراسة حالة لجماعة اثنية فى مجتمع ما تمارس الإرهاب وتهدد بقاء النظام)، أو دراسة الإرهاب على مستوى الدولة (وذلك لنظم الحكم التى تصدر الإرهاب) وهكذا تدرس ظاهرة الإرهاب طبقاً لهذا الإتجاه بدءاً من المستوى الفردى (أى الجزئى: Micro) إلى مستوى نظام الحكم فى دولة ما (أى على المستوى الكلى: Macro)[١].

ثانياً: تصنيف اتجاهات تحليل النظم السياسية من حيث مادة التحليل":

ويأتى هذا المعيار لتصنيف الاتجاهات الحديثة فى تحليل النظم السياسية طبقاً لمادة البحث. فالارتباط بعبارة «المؤسسات السياسية» أو بعبارة «الأنساق السياسية» يأتى كتسمية لمادة التحليل المستهدفة أكثر ما يكون تعبيراً عن منهج الباحث أو المحلل، فتسمية الدراسة «بالمؤسسات السياسية» تشير إلى تركيز الدراسة على هذه المؤسسات باعتبارها مؤسسات رسمية جاءت إعمالاً لأيديولوجيات سابقة عليها، بينما تشير التسمية الثانية «الأنساق السياسية» إلى التركيز على تحليل هذه المؤسسات تحليلاً سلوكياً بحتاً - أى من حيث هى هيئة حاكمة، ومن ثم منظور إليها من ثنايا عملية الحكم الفعلية على وضع تتحقق به حالة الإتزان لهذا المجتمع[٢].

---

(١) راجع فى هذا الصدد:

- Schechterman B., and Slann M., eds. "Violence and Terrorism 98/ 1999", (4th ed., McGraw-Hill, U.S.A.), 1998.

(٢) انظر: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٢٢٢.

وفى هذا الصدد يستعرض الباحث الاتجاهات المعاصرة فى تحليل النظم طبقاً لمادة البحث كما يلى[1]:

أولاً: اتجاه تحليل «المؤسسات السياسية: Political Institutions».

ثانياً: اتجاه تحليل «الأنساق السياسية: Political Systems»، وهو ما يعرف فى الولايات المتحدة باتجاه: ديناميكا السياسة: Political Dynamics، وهو أوسع الاتجاهات انتشاراً هناك.

ثالثاً: اتجاه «التحليل المقارن: Comparative Analysis»

رابعاً: اتجاه تحليل «أنماط الشرعية: Patterns of Legitimacy».

أولاً: اتجاه تحليل «المؤسسات السياسية»:

ويركز أصحاب هذا الاتجاه على «المؤسسات السياسية» كتسمية لمادة البحث فى تحليلهم للنظم السياسية، وتشير هذه العبارة - لديهم - إلى مجموعة من «مؤسسات» - أى مجموعة من عناصر بشرية بوظائف وأهداف، وتوصف هذه المؤسسات بأنها سياسية تبعاً لنوعية الوظائف التى تقوم عليها والأهداف التى تنشدها، فهى وظائف وأهداف سياسية.

من هنا ينطلق أصحاب هذا الاتجاه فى تحليل تلك المؤسسات من كونها سياسية تبعاً لكون وظائفها سياسية، حيث تدور حول الوظيفة السياسية فى المجتمع، والتى تتمثل فى بث القيم بثاً سلطوياً على مستوى المجتمع الكلى، ومن ثم تتمثل فى عملية صنع القرارات العامة المجردة

---

(١) انظر فى هذا الشأن:

- Brown and Macridis, op. cit., pp. 469 - 74.

(القوانين واللوائح) المتمتعة بقوة النفاذ بالإكراه المادى عند الاقتضاء، ومعنى أن هذه القرارات عامة ومجردة أنها تتجه إلى كافة بأوصافهم لا بذواتهم، وفى هذا الصدد يميز أصحاب هذا الاتجاه بين القرار السياسى والقرار الإدارى، إنطلاقاً من كون القرار السياسى قراراً عاماً مجرداً يتجه إلى أفراد المجتمع بأوصافهم لا بذواتهم، بينما القرار الإدارى هو قرار موجه إلى أشياء أو أشخاص بذواتهم لا بأوصافهم وإعمالاً لقرار عام مجرد (قانون أو لائحة)(١).

وينطلق أصحاب هذا الاتجاه كذلك فى تحليلهم للمؤسسات (السياسية) من أنها تقوم على إعمال أهداف سياسية تنحصر فى السعى إلى تحقيق المجتمع الأمثل على مقتضى القيم الأساسية المصورة فى فلسفته السياسية (ايديولوجياته).

وانطلاقاً مما تقدم فإن الوظيفة السياسية – لدى أصحاب هذا الاتجاه – راحت تتمثل فى ضعيات النظم السياسية المعاصرة فى وظيفتين هما «التشريع» و «التنفيذ» – أى فى عملية صنع القوانين العامة من ناحية، وفى عملية صنع اللوائح العامة التى يقتضيها إعمال تلك القوانين العامة من ناحية أخرى، ومن هنا فإن أصحاب هذا الاتجاه ينظرون إلى المؤسسة القضائية (التى تقوم على الوظيفة الثالثة للدولة) على أنها ليست مؤسسة سياسية تبعاً لكون وظيفتها تنحصر أصلاً فى الفصل فى المنازعات بين أفراد معينين بذواتهم وفى شأن أشياء محددة بذاتها، ومن ثم لاتتسم قراراتها بصفة العموم (نسبية الأحكام القضائية) وإعمالاً لحكم عام مجرد ورد فى القوانين واللوائح، وهى فى هذا المعنى تقترب

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٢١٩.

من طبيعة القرارات الإدارية. لكن هذا الأمر - لدى أصحاب هذا الاتجاه - لا يعنى حرمان المؤسسة القضائية تماماً من أداء أى دور سياسى فى مجتمعاتنا المعاصرة، ذلك بأن النظم السياسية المعاصرة تسند إليها بعضاً من الأدوار التى تعتبر سياسية بحكم اتصالها بالنظام السياسى، وذلك بأن تسند إليها الاختصاص بالحكم على مدى دستورية القوانين العادية، وهى بهذا تشارك فى العمل التشريعى بطريقة غير مباشرة، ومن ثم فى الوظيفة السياسية. بل إن القضاء فى الولايات المتحدة الأمريكية يؤدى دوراً مرموقاً وفعالاً فى النظام السياسى الأمريكى، الأمر الذى هيأ هناك للقول بأن النظام السياسى الأمريكى هو نظام «حكومة القضاة». فالمحكمة الفيدرالية العليا لم تأل جهداً فى العمل على تحسين أحوال السود هناك فى الآونة الأخيرة بينما كانت تتخذ اتجاهاً مضاداً من قبل، وهى لا تقف هناك عند مجرد التصدى لمسألة دستورية القوانين، وإنما تجاوز ذلك إلى التصدى لدستورية مجرد الممارسات الفعلية لوقفها إذا ما بدت لها مخالفة للدستور، وذلك كلما تعلق الأمر بالحريات العامة، ورغم ذلك فإن القضاء يظل - من حيث المبدأ - يشكل هيئة لا سياسية ويظل القضاة موظفين لا حكاماً. كما يؤكد أصحاب هذا الاتجاه على أن ثمة مؤسسة من مؤسسات الدولة تلعب دوراً هاماً فى مجتمعها هى المؤسسة العسكرية (الجيش)، وينطلقون فى تحليلها من أنها مؤسسة وطنية بحكم وظيفتها والتى تنحصر نهائياً فى الدفاع عن أرض الوطن، وتبعاً لذلك يتعين أن تكون بمنأى تماماً عن النظام السياسى. فالمؤسسة العسكرية - لديهم - هى بحكم وظيفتها تلك هى مؤسسة إدارية تنحصر وظيفتها فى إدارة عمليات الحرب، وليست ألبتة مؤسسة سياسية تملك اتخاذ القرار السياسى.

إنها مؤسسة فنية يتولاها فنيون لا حكاماً. ذلك بأن اتخاذ قرار الحرب عمل سياسي من شأن مؤسسات الدولة السياسية المختصة. ووضع المؤسسة العسكرية على هذا النحو في تصور أصحاب هذا الاتجاه يمثل مصلاً واقياً من ظاهرة الحكومات العسكرية، فحينما تجمع المؤسسة العسكرية بين وظيفتها الفنية وبين المشاركة في الحكم فإن ذلك الأمر يجعلها تنقلب من كونها مؤسسة وطنية تعمل لحساب الوطن إلى مؤسسة تعمل لحساب النظام السياسي للدولة(١).

ويبقى هنا أن نشير إلى دور الأيديولوجيات في تحليلات أصحاب هذا الاتجاه، حيث يعالجون المؤسسات السياسية في إطار أيديولوجياتها - أي في إطار الأفكار المذهبية المصورة للقيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمعات، فالأيديولوجيات تلعب دوراً في تحليلات هذا الاتجاه في أمرين:

أولهما: دور في تصوير القيم الأساسية والتي من بينها القيم السياسية التي تأتي مبادئ التنظيم السياسي على مقتضاها، ثم هياكل المؤسسات السياسية. بيد أن هذا لا يعني أن مبادئ التنظيم السياسي تأتي بالضرورة مرتكزة إلى فلسفات، وإنما من مبادئ التنظيم السياسي حتى المعاصرة قد تنشأ مرتكزة إلى وثائق عملية بحتة لا فلسفات حال النظام الانجليزي.

ثانيهما: دور في تصوير مقومات المجتمع الأمثل السياسية (والاجتماعية والاقتصادية ..) انطلاقاً من تلك الأفكار التي يشكل ارساؤها الأهداف النهائية للمؤسسات السياسية.

---

(١) راجع في هذا الشأن: المرجع السابق، ص ٢٢٠، ص ٢٢١.

وجملة القول بشأن هذا الاتجاه الذى يرتكز على المؤسسات السياسية كمادة للتحليل، أنه اتجاه يدرس النظم السياسية من ثنايا دراسة المؤسسات السياسية مؤصلة فى أيديولوجياتها، ومن ثم مفسرة فى ضوء ما يجب أن تكون عليه فى كيانها العضوى والوظيفى، وفيما يجب أن تسعى إلى تحقيقه من حيث أهدافها العليا المحددة لمجتمعاتها فى تلك الأيديولوجيات، ومن ثم فهو اتجاه يركز على دراسة المؤسسات السياسية الرسمية للدولة دون المؤسسات السياسية اللارسمية(١) .

---

(١) وبصدد اتجاه تحليل المؤسسات السياسية، كاتجاه له انتشاره فى التحليلات المعاصرة انظر الكتابات التالية:

1- Bräutigam Deborah, "Institutions and Democratic", Comprative politics Journal, (University of New York) vol. 30, no.1, (Ocotber 1997), pp. 45 - 62.
2- Friedrich, Carl J., "Constitutional Government and Democracy", (4th ed. Waltham, U.S.A), 1968.
3- Kaisr André "Types of Democracy: From Classical to new Institutionalism", Journal of Theoretical Politics, (Dept. of pol. Sci. of Univ. of Maryland), vol. 9, no. 4, (October 1997), pp. 419-44.
4- March James C., and Olsen Johan P., "The new Institutionalism: Organizational Factors in Political Life", American Political Science Review, vol. 78, no.3 (September 1984), pp. 734-49.
5- Nettl. J. P., "The State as a Conceptual Variable", World Politics, vol. 20, no.4 (July 1968), pp. 559-92.
6- Olsen Johan P., "Institutional Design in Democratic Contexts", The Journal of Political Philosophy, (Dept., Pol., Sci., of UCLA), vol.5., no.3, (September 1997), pp. 203-29.
7- Prélot Marcel, "Institution Politiques et Droit Constitutionnel", Dalloz, 1963.
8- Weaver, R., Kent, and Rokman, Bert A., "Do Institutions Mater? Government Capabilities in the United Stats and Abroad, (Washington, Dc: The Brookings Institution), 1993.

ثانياً: اتجاه تحليل الأنساق السياسية (ديناميكا السياسة)[1]:

وهو أهم الاتجاهات الحديثة وأوسعها انتشاراً، وأكثرها قبولاً لدى المعنيين بتحليل النظم السياسية، لتركيزه على الطابع الديناميكى (الحركى) للنظام السياسى، ويعتبر «إيستون» رائد هذا الاتجاه فى الغرب. والاتجاه النسقى هذا يعتبر اتجاهاً رئيسياً يعمل فى إطاره عدة اتجاهات كالاتجاه الاتصالى والوظيفى واتجاه صنع القرار.

وينطلق أصحاب هذا الاتجاه فى تحليلهم للنظم السياسية من واقع هذه النظم على أساس أن هذا الواقع هو مجموعة من علاقات قوى، ومن ثم يعنون بالتحليل العلمى لروابط الواقع السياسى، وذلك بقصد تفسيرها. وهذا الاتجاه كان فى البداية من عمل الباحثين الأمريكيين ولا يزال يمثل الاتجاه الغالب فى تحليل النظم السياسية فى الولايات المتحدة الأمريكية.

هذا ولاتقتصر مادة التحليل هنا على المؤسسات السياسية الرسمية، بل إن ثمة مؤسسات سياسية بحكم أهدافها ووسائلها أو بحكم وسائلها لكنها ليست من بين المؤسسات الرسمية ورغم ذلك فهى تلعب دوراً فعلياً فى المجتمعات الليبرالية الحديثة[2]، وتشارك فى عملية صنع القرار السياسى بها، إنها «الأحزاب السياسية: Political Parties»، «جماعات الضغط السياسى: Pressure Groups»، ولذا فإن الفقه السياسى

---

(١) راجع هذا الصدد بصفة أساسية: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص ٣٣٤ إلى ص ٣٤٥. وانظر أيضاً: د. كمال المنوفى، المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢) تلك المجتمعات التى تقوم على أن الآراء الإنسانية لا تمثل حقائق ثابتة، وعلى أن تعدد الآراء والمصالح أمر شرعى، وبما هيأ ذلك الأمر إلى وجود قوى فعلية (كالأحزاب) تشارك فى رسم السياسات العامة لمجتمعها. ←

فى الغرب يميل إلى تسميتها «بالمنظمات السياسية: Political Organiza-tions»: وهذه المنظمات (كقوى لا رسمية مؤثرة فى عملية صنع القرار السياسى فى مجتمعات الديمقراطيات الغربية) تمثل عناصر فعالة مع غيرها من قوى مجتمعها الفعلية، ومع مؤسسات الدولة الرسمية، وتشكل معها مجتمعة «النظام السياسى: Political Regime» حين ينظر إليها معاً فى نشاطاتها مرتبطة بأيديولوجيات مجتمعاها.

من هنا فإن مادة التحليل وهى «النسق السياسى: Political System» تعنى لدى أصحاب هذا الاتجاه - مجموعة المؤسسات والمنظمات السياسية، وغيرها من قوى مجتمعها الفعلية وهى تعمل فى اتساق فيما بينها - أى متفاعلة فى سياق تفاعلاً يتحقق به اتزان أدوارها فى عملية صنع القرار السياسى على مستوى المجتمع الكلى[1]. وتبعاً لذلك فإن عبارة «النسق السياسى» - لدى أصحاب هذا الاتجاه - تقرر واقعاً معيناً وتعبر عن قيم مجتمعها الثقافية والسياسية، فلفظة «النسق» تعنى تصوراً لواقع معين، أو هى تصور لما عليه علاقات قوى فى واقع معين. وعليه ميستخدم «النسق السياسى» كأداة تحليلية لفهم النشاطات السياسية.

وإمام هذا الاتجاه هو الأستاذ الأمريكى «آرثر بنتلى: Arthur F.

---

(١) هذا وليس من المتصور أن يخلو «المجتمع الكلى: Société Globale» بتساند نشاطات أفراده وجماعاته المتفاعلة والمدعمة بوحدتها الثقافية من سلطة سياسية عليا قادرة بحكم احتكارها لأدوات الإكراه المادى على تحقيق الانسجام بين تلك النشاطات وما تستهدفه من مصالح متباينة من ناحية، وبث القيم الثقافية على مستوى المجتمع الكلى بدأ سلطوياً عند الاقتضاء من ناحية أخرى. من هنا فإن مفهوم «المجتمع الكلى» لايقف عند حد شمولية المجتمع لشتى الأفراد والجماعات التحتية، والمرتبطين بثقافة واحدة، وإنما يجاوز ذلك إلى ربط المجتمع بسلطة عليا نهائية قادرة على اتخاذ القرار النهائى بالنسبة لشتى القوى التحتية.

«Bentley» فى كتابه «عملية الحكم The Process of Government»[1] الصادر سنة ١٩٠٨، والكتاب فى جملته يدور حول عملية الحكم، وأكد فيه «بنتلى» على أن دراسة النظم السياسية لا تعنى دراسة الأفكار السياسية والمؤسسات الدستورية، فالمؤسسات عنده ليست إلا تعبيراً عن مصالح هذه الجماعات التى تضع الدستور وتطبقه وتغيره، وأن الأفكار السياسية ليست تصورات تجريدية وإنما هى تعبير أيضاً عن مصالح هذه الجماعات المتصارعة، وأن الحكومة - عنده - لا تعدو أن تكون فى حقيقتها مجرد جماعة يصدر عنها نشاطات سياسية رغم ما يلحق واجهاتها من تغير قيمى. وهكذا فإن «بنتلى» فى كتابه المتقدم قد فتح الباب فى الغرب أمام التحليل النسقى الديناميكى، وهذا ما تقطع به لفظة "Process"، وهى تقابل بالعربية فكرة «الانتظام» والتى تقابل بدورها فكرة «النسق: System» وفكرة الحركة معاً. فى معنى أنها تشير إلى نشاطات مضمونها أفعال يمارسها البعض مع البعض أو البعض على البعض وتتحرك كغيرها من الأفعال فى عالم الواقع بعامل قانون الفعل ورد الفعل. وهذه الأفعال التى تصدر عن نشاطات الجماعات (بما فيها السلطة كجماعة) هى «الضغوط: Pressures» المتبادلة، وما الحالة التى عليها المجتمع إلا ذلك «الاتزان: Equilibrium» الذى يتحقق لتلك الضغوط المتبادلة. إنها فكرة «الاتزان» بعامل قانون الفعل ورد الفعل (فى عالم الفيزياء) التى ألهمت «بنتلى» فكرته عن تحقق الاتزان السياسى بعامل تحقق التوازن بين قوى الجماعات المتباينة المصالح

---

(١) انظر:

- Bentley, Arthur F., "The Process of Government: A Study of Social Pressures", (Bloomington, The Principia Press), 1949.

بعامل التدافع. إنها أيضاً فى نفس الوقت فكرة «النسق: System» التى شاعت لدى أصحاب الاتجاه التجريبى فى تحليل النظم فى الولايات المتحدة الأمريكية بعد «بنتلى».

ومن أبرز الذين أكدوا لفكرة «النسق» تلك فى إطار هذا الاتجاه هو الأستاذ الأمريكى «دايفيد إيستن: David Easton» فى عدة مؤلفات له هى:

- "The Political System".

- "A Framework for Political Analysis".

- "A Systems Analysis of Political Life".

وفى هذه المؤلفات أكد «إيستن» على الاتجاه التجريبى السلوكى فى دراسة النظم، ودعا إلى تنقيح التحليلات التجريبية من تحليلات ما يجب أن يكون، وأن أية دراسة سياسية تستخدم لفظة «الدولة: State» تفقد علميتها، ومن ثم أكد على أن مادة التحليل ليست هى المؤسسات السياسية الرسمية بل النشاطات السياسية التى تصدر من المؤسسات والمنظمات السياسية، وانطلق فى كل تحليلاته من فكرة «النسق» على أساس أنها لا تعنى أكثر من تصور لحالة الاتزان التى عليها علاقات مجموعة من قوى سياسية معينة.

هذا وعبارة «النسق السياسى» تلك توحى بفكرة الانتظام الآلى، ومن ثم الحركة الميكانيكية، والاصطلاح الشائع - لدى أصحاب هذا الاتجاه - فى الولايات المتحدة الأمريكية هو "Political Process"، ومنذ أن نبه إليه «بنتلى»، وهذا الاصطلاح لا يعنى أكثر من تعبير عن تصورهم

لواقع «سلطة قائمة وهى تتحرك ديناميكياً بعامل قوى وعائها الاجتماعى نحو تطلعاته، الأمر الذى يجعل منها أداة «الضبط الاجتماعى» القائم وأداة التحرك به إلى المستقبل فى آن واحد، وهكذا فإن عبارة "Political Process" لا تعنى هى الأخرى أكثر من اصطلاح «ديناميكا السياسة: Political Dynamics» الشائع فى الآونة الأخيرة فى تحليلات النظم.

«فالنسق السياسى» - لدى أصحاب هذا الاتجاه - فى سياق الحديث عن ميكانيكا السياسة يعنى تصوراً للحالة التى تسير عليها المؤسسات السياسة لا على مقتضيات القواعد الدستورية وإنما متأثرة فى ذلك بالقوى الاجتماعية الفعلية لمجتمعها الكلى ومؤثرة فيها فى ذات الوقت، وعلى وضع يقترب «بالمؤسسات السياسية» إلى فكرة «الجهاز الميكانيكى»، وعلى أساس أن قوى الواقع الاجتماعى هى من المؤسسات المتحركة بمثابة المحرك، وأن هذه المؤسسات المتحركة إذ تسير ميكانيكياً متأثرة فى سيرها بعوامل الواقع الاجتماعى تعود بما يتوفر لها من قوة فعلية هى قوة السلطة العليا فى الجماعة لتؤثر فى ذلك الواقع فتحركه، وهكذا ميكانيكياً.

ومما تقدم فإن عبارة «النسق السياسى» هنا لاتعنى أكثر من مجرد التعبير عن تصور أصحاب هذا الاتجاه «لديناميكية» العلاقة بين المؤسسات السياسية الرسمية من حيث هى قوة وبين قوى مجتمعها اللارسمية متفاعلة فيما بينها، وهذا التصور على ذلك النحو كان من وراء التسمية التى شاعت أخيراً وهى «الحياة السياسية: Political Life» فى تحليلات النظم فى الولايات المتحدة الأمريكية، وأبرز من استخدمها

«إيستن» الأمريكى فى كتابه: "A System Analysis of Political Life"[1]، وتعرف الحياة السياسية بأنها: «عالم قوى المجتمع الوطنى الرسمية واللارسمية دونما تمييز وهى تتفاعل فيما بينها تفاعلاً يكون من شأنه تحقيق حالة الاتزان له»[2].

هذا والتمييز بين النسق السياسى وغيره من الأنساق الاجتماعية هو

---

(١) انظر:

- Easton David, "A Systems Analysis of Political Life" (Wiley J., New York), 1967.

(٢) راجع بصدد مضمون عبارة «الأنساق السياسية»: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص ١٣٧ إلى ص ١٣٩، وص ٢٢٥ وص ٢٢٦، وحول الكتابات المعاصرة لأصحاب الاتجاه النسقى (اتجاه ديناميكا السياسية) انظر:

1- Deutsch, Karl, "The Systems Theory Approach as a Basis for Comparative Analysis", International Social Science Journal, vol. 37, no.1, 1985, pp. 5-18.
2- Duverger Maurice, Political Parties, (3rd ed., London, Methuen), 1969.
3- Easton, David, "An Approach to the Analysis of Political Systems", World Politics9, no.3, (April 1957), pp. 383 - 400.
4- Kellstedt Paul, Mc Avoy G. E., and Stimson J.A., "Dynamic Analysis", Political Analysis Journal, (Univ. of Michigan), Vol.5, 1993 - 1994, pp. 113 - 50.
5- Lapierre J., William, "L'analyse des systémes Politiques", Press es Universitatires de France, 1973.
6- Macridis Roy C., "Interest Goup in Comparative Analysis", The Journal of Politics, vol.23, no. 1 (February 1961).
7- Rustow Dankwart, and Erickson Kenneth F., eds., "Comparative Political Dynamics", (New York: Harper-Collins), 1991.
8- Wiarda Howard J., "Interoduction to Comparative Politics" Concepts and Processes", (Belmont CA: Wadsworth), 1993.

تمييز ذو طبيعة تحليلية، لأن الواقع الاجتماعى لا يعرف الفصل التعسفى بين هذه الأنساق، ومن ثم فهو تمييز لتحديد إطار النسق السياسى والكشف عن متغيراته والعلاقات والتفاعلات القائمة بينها، وفى نفس الوقت لاينفى وجود علاقات تأثير وتأثر بين الأنساق الاجتماعية بعضها البعض(١).

الاتجاهات المنبثقة عن التحليل النسقى:

وتجدر الإشارة إلى أن هناك عدة اتجاهات تفرعت عن التحليل النسقى فى النظم السياسية، وذلك نتيجة إخفاق هذا التحليل النسق عن تقديم تفسير لعلاقات القوى فى النظم غير الليبرالية، كالنظم الشمولية، ونظم دول العالم النامى وغيرها، حيث لا توجد قوى فعلية تشارك فى صنع القرار السياسى إلى جانب المؤسسات الرسمية بنفس الدرجة فى المجتمعات الليبرالية وبصفة خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية. فجاءت تبعاً لذلك تحليلات نسقية (أى فى إطار مفهوم النسق) لكن بدرجات متفاوتة تتناسب مع النظم التى تتباين فى طبيعتها مع المجتمعات الليبرالية وهذه التحليلات هى:

أولاً: التحليل النسقى الفيدرالى: "Federal Systems"(٢) وهو يستخدم

---

(١) انظر فى هذا الصدد: د. على الدين هلال، المرجع السابق، ص ١٠، وص ٧٦. وكذلك د. كمال المنوفى، المرجع السابق، ص ٤٢.

(٢) وحول الكتابات المعاصرة فى هذا الشأن انظر:

1- Bardy D. W., Lohmann Susanne, and Rivers Douglas, "Party Identification on a Federal System", Comparative PoliticalStudies Journal, (University of Washington), vol.3, no.4 (August 1997), pp. 420 - 49.

2- Harold D., and Stewart C., "The Dynamics of party Identifica-

لتحليل تفاعل القوى القومية المختلفة فى نظم الدول الفيدرالية (حال سويسرا، والاتحاد الروسى).

ثانيا: التحليل النسقى اللافيدرالى "Unfederal Systems" ويستخدم لتحليل تفاعل الجماعات العرقية أو الدينية فى دول بسيطة لا تقوم على اتحاد فيدرالى حال «لبنان» أو «الكويت» ... إلخ.

ثالثا: التحليل «النسقى الكونفيدرالى: Confederal Systems» ويستخدم فى تحليل تفاعل الدول التى تدخل معاً فى إطار اتحاد كونفيدرالى، والمتفاوتة فى القوى.

ولاشك أن النوع الثانى من تلك التحليلات يتناسب ودراسة نظم الحكم فى دول العالم النامى وتحليل الكيفيَة التى تتفاعل بها القوى السياسية فى داخلها.

ثالثا: التحليل المقارن:

ويرتكز أصحاب هذا الاتجاه على «المقارنة» بين النظم السياسية المختلفة بهدف الوقوف على دلالات الشبه والخلاف بينها، وهذه المقارنة - لديهم - تقتضى وجود حدا أدنى من الملامح العامة ودرجات التركيب بين النظامين محل المقارنة حتى تتم. كما تقتضى الارتكاز على سمة للمقارنة، وقد تكون هذه السمة قيمية أو موضوعية.

فعند تحليل المؤسسات السياسية: فإن أصحاب هذا الاتجاه يلجئون إلى سمات قيمية (تنظيمية)، على أساس أن المؤسسات السياسية هى

- tion in Federal Systems", American Journal of Political Science, (University of Wisconsin), vol. 42, no.1 (Junaury 1998), pp. 97 - 116.

هياكل قيمية تكسو السلطة الرسمية فى الدولة الحديثة، ومن ثم تأتى إعمالاً لمجموعة من قيم سياسية أساسية أو مبادئ عمل كوسائل لتحقيق الأهداف العليا للمجتمع كما هى مصورة فى أيديولوجياتة، كما يلجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى مفهوم النسق عند تحليلهم للحياة السياسية بقواها اللارسمية المؤثرة والمشاركة فى صنع القرار مع المؤسسات الرسمية للمجتمع. ومن هنا فإن أصحاب هذا الاتجاه يلجئون إلى المقارنة على أساس سمتين:

أولاهما: سمة موضوعية: هى سمة «النسق» حيث تتم المقارنة بين النظم المعاصرة فى ضوء الحياة السياسية المتعددة القوى (الأحزاب)، وتلك ذات الحزب الواحد المحتكر لها، ولكى يحكم على مدى ديمقراطية النظم فى ضوء ذلك: نظم ديمقراطية ونظم شمولية. كما قد تتم المقارنة من ثنايا مفهوم «النسق» بالنظر إلى المؤسسات والمنظمات السياسية كقوى متفاعلة وتشترك فى عملية صنع القرار السياسى فى مجتمعاتها، وهو تحليل يستهدف هنا تحديد دور كل منها فى تلك العملية، للوقوف على تباين المجتمعات فى شأن هذه الأدوار بتباين سياستها العامة رغم تباين المجتمعات فى شأن هذه الأدوار بتباين سياستها العامة رغم تشابه الهياكل العضوية والوظيفية لمؤسساتها السياسية الرسمية.

ثانيهما: سمة قيمية: وقد تكون فى مدى الأخذ بمبادئ العمل السياسى الغربية الثلاثة التى تشترك فيها النظم الغربية التقليدية المعاصرة، وهى مبادئ : الشرعية، وسيادة الأمة، والفصل بين السلطات، بل إن هذه النظم الغربية تتفوق فيما بينها فى مدى أخذها ببعض هذه المبادئ حال مبدأ الفصل بين السلطات فتشكل نماذج متعددة فى ضوء ذلك كالنموذج الرئاسى والنموذج البرلمانى وهكذا.

كما قد تتم المقارنة بين النظم بالبدء بدراسة القيم السياسية والمبادئ الأساسية مصورة فى أيديولوجياتها والتى بها تتميز فيما بينها، ونتصور تبعاً لذلك النموذج الرئيسية للنظم السياسية المعاصرة (النموذج العربى الليبرالى إلى وهو الأكثر انتشاراً فى أيامنا، والنموذج الشمولى السوفيتيى فى الفترة من سنة ١٩١٧ وحتى سنة ٩١٩٩١ والتى كانت تتباين فيما بينها تبعاً للتباين الأيديولوجى، وما انتهى إليه من تباين فى القيم السياسية والمبادئ الأساسية - التى تتصور هياكل المؤسسات السياسية تبعاً لها[١].

ويتعين التنبيه هنا إلى أنه فى هذا الاتجاه (التحليل المقارن) يتم مقارنة النظم السياسية التى تشترك فى حد أدنى من الملامح العامة ومن درجات التركيب، ومن ثم تلك النظم التى تشترك فى الانطلاق من مبادئ تنظيم سياسى متقاربة فى مضمونها وفى هياكل مؤسساتها السياسية من حيث كيانها العضوى والوظيفى، ومن حيث درجات التركيب. وكذلك تتم المقارنة بين النظم الحية، وخاصة تلك النظم التى تشكل نماذج أو قوالب أصلية - أى نماذج صنعها تاريخ أصحابها

(١) راجع بصدد كتابات اتجاه التحليل المقارن:

1- Almond Gabriel A., "A Dicipline Divided: Schools and Sects in Political Science", Newberry Park, CA: Sage, 1990.

2- Almond Gabriel A., and Powell, Bingham G. "Gomparative Politics: System, Process, and Policy", (2 nd ed., Boston: Little, Brown, 1978).

3- Mayer, Lawrence, "Comparartive Political Inquiry", (Homewood, il: Dorsey Press, 1972).

4- Wiarda, Howard J., ed., "New Directions in Comparative Politics", (Westview, U. S. A, 1985).

الطويل الثقافى والحضارى، ومن ثم كان لها أصالتها، وكانت لها قدرتها على الاستمرار والنفاذ، وذلك دون ما يعاصرها من نظم مصنعة راحت تنقل من هذه النماذج ولتؤدى دور الأقنعة التى تخفى وراءها حكاماً يمارسون الحكم على هوى جامع بعيداً تماماً عن المضمون الموضوعى لها.

رابعاً: اتجاه تحليل أنماط الشرعية:

وينطلق أصحاب هذا الاتجاه فى تحليل النظم من التمييز بين لفظتى: «الشرعية: Legitimacy» و «المشروعية: Legality» على أساس أن المشروعية تعنى قيام سلطة سياسية من ناحية، وقيام نظام قانونى من ناحية ثانية، والتزام القائمين على السلطة بهذا النظام القانونى فى كل ما يصدر عنهم من قرارات من ناحية ثالثة، ومن ثم فهى فكرة قانونية فى مضمونها. بل وفى ضماناتها كذلك (والتى هى ضمانة قانونية شكلية: فالقائمون على السلطة حينما يخرجون بقراراتهم على النظام القانونى فإن الأمر يقف عند حد الإدانة الشكلية من جانب أجهزة السلطة لهم حيث تصبح السلطة خصماً وحكماً فى ذات الوقت) . أما الشرعية: فتعنى ضرورة التزام القائمين على السلطة بالأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع (أيديولوجيته) ، ومن ثم فهى تقع فى مجال سابق على مجال المشروعية (النظام القانونى للدولة) ، وهو مجال الفلسفة السياسية (الأيديولوجيات) ، وتبعاً لذلك فالشرعية فكرة سياسية فى مضمونها، وفى ضماناتها كذلك والتى تتمثل فى ضرورة مقاومة

السلطة فى حالة خروج القائمين عليها فى قراراتهم على أيديولوجية المجتمع[1].

من هنا فإن سند قيام المؤسسات السياسية (بمدلولها المتقدم) واستمرارها يتمثل فى قيامها على إعمال القيم الأساسية والأهداف العليا لمجتمعها بوضعها موضع التطبيق، وفى استمرار حرصها على السعى إلى تحقيق المجتمع الأمثل على مقتضى الأيديولوجية وإلا فقدت تلك المؤسسات شرعيتها[2]. ومن هنا يصنف أصحاب هذا الاتجاه النظم السياسية المعاصرة (طبقاً لمعيار الشرعية) إلى ما يلى:

١- نظم ديموقراطية.

٢- نظم شمولية.

٣- نظم تحكمية.

ويرتكز أصحاب هذا الاتجاه فى تصنيفهم هذا للنظم (وفى مقدمتهم الأستاذ الفرنسى «ديفرجيه») إلى التمييز بين لفظتى: «القدرة: Pus-sance»، و «السلطة: Pouvoir». على أساس أن «القدرة» تعنى - لديهم

---

(١) انظر فى هذا الشأن: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ١٠٥ وكذلك انظر:
- D'Entereves A. Passerin, "Légalité et Légitimite", Institut International de Philosophie Politique-annales de Philosophie politique-7, Presses Universitaires des France, 1967, pp. 29 - 41.

(٢) وفى هذا الصدد يقول الدكتور/ إبراهيم درويش أن العقيدة (الأيديولوجية) والتى يقصد بها مجموعة الأفكار والاعتقادات المتعلقة بالدولة والحكومة والتى تكون جوهر العقيدة، وفى ذات الوقت مصدر الطاعة الدائم للقوة السياسية، ويتلخص دور العقيدة السياسية فى النظام السياسى بأنها تضفى صفة الشرعية على القوى المنظمة والمتواجدة فى الدولة، وشرعية القوى هذه تؤدى إلى إيجاد سلطة شرعية، وهى تحول السلطة إلى .... والطاعة إلى واجب.

تأثير إرادة فى إرادة بحيث تحملها على أن تأتى عملاً أو تمتنع عن عمل ما كان لها أن تأتيه من غير تدخل الإرادة المؤثرة. والقدرة فى هذا المعنى تستند إلى عوامل متباينة «كالقوة المادية: La Force Maté-rille» (امكانية فرض الجزاءات)، و «المكانة: La Prestige»، و «القيم: Les Valeurs»، .... أما لفظة السلطة (والسياسية بالذات) فتعنى صور التأثير (القدرة) التى تتأسس على أنماط وعقائد وقيم مجتمعها - أى تلك القدرة التى يمتثل لها أعضاء المجتمع باعتبارها شرعية - فى معنى أنها تأتى مستقيمة مع النسق القيمى لمجتمعها (والذى يتمثل فى مجموعة قواعد أو قوانين أو قيم أو عقائديات أو أفكار فلسفية)[1].

وهذه القدرة على ذلك النحو حينما ترتبط بنسق قيمى تسمى عندئذ «سلطة سياسية شرعية»، فإذا تكينت (قبعت) هذه السلطة فى بنية عضوية وظيفية تستهدف أهدافاً سياسية معينة كان ما يسمى «بالنظام السياسى». ومن هنا «فالنظام السياسى» يعرف طبقاً لأصحاب هذا الاتجاه بأنه بنية (أو بنيات) من أعضاء ووظائف تقبع فيها سلطة الأمر، ومرتبطة فى كيان هذه البنية العضوى والوظيفى بل وفى أهدافها بنسق قيمى[2].

---

(١) ومن المحللين الأمريكيين فى إطار هذا الاتجاه من يرى أن السلطة تعنى «الإكراه: Coer-cion» - فى معنى إمكانية فرض الجزاءات القادرة على تطويع إرادة المهددين بها، ومن ثم تعنى السلطة هنا صورة من صور القدرة (التأثير)، لتظهر على غيرها من صورها السابقة (كالمكانة - القيم - الثروة - الجاه) حيث يتحقق التأثير فيها بعامل التهديد «بالجزاء: Sanction»، انظر فى الشأن:

- Kaplan A., and Lasswell D.,: "Power and Society", New York, 1950, p. 74.

(١) راجع فيما تقدم بصدد التميز بين القدرة والسلطة:

- Duverger M., "Sociologie de la Politique", Universitares de France, 1973, pp. 165 - 67.

من هنا تصنف النظم لدى أصحاب هذا الاتجاه إلى:

أولاً: نظم ديموقراطية: وهى تلك النظم التى تقوم فيها السلطة السياسية كقدرة شرعية ومن ثم تقوم على فرض الإرادة على مستوى المجتمع الكلى ومرتبطة فى ذلك بالقبول العام لها تبعاً لارتباطها بنسق مجتمعها القيمى.

ثانياً: نظم تحكمية: وهى تلك النظم التى يغيب فيها رباط القدرة بنسق قيمى، فيقف الأمر هنا عند حد «السلطة التحكمية: Pouvoir Arbitaire»، وذلك فى مواجهة السلطة الشرعية، فتسمى تبعاً لذلك بالنظم التحكمية[1]. ذلك أنه من ملاحظة التاريخ الحديث والمعاصر يتبين أن النظم السياسية إما أن تأتى معبرة عن تاريخ طويل لواقع سياسى تسوده صراعات قوى فعلية، وأن هذا الواقع هو الذى يفرز الدساتير، وإما أن تأتى النظم السياسية نتيجة قوى اقتنعت أو آمنت بأيديولوجية معينة، وحين أفلحت أن تكون القوى الضاربة فى مجتمعها صورت الدساتير على مقتضى تلك الفلسفة، وما عدا ذلك فهو نظام تحكمى – تصدر قوانينه بصورة تحكمية – وهو لا يعبر عن واقع مجتمعه (وهذا هو حال غالبية دول العالم النامى)، فالعبرة هنا بالدور الفعلى الذى تؤديه المؤسسات التى يقوم عليها النظام السياسى فى وسطها الاجتماعى لا أن تكون مجرد واجهات سياسية مقنعة.

ثالثاً: نظم شمولية: وهى تلك النظم التى ترتكز على حزب واحد

---

(١) انظر للكاتب: «ظاهرة الاختلال فى التوازن بين الهياكل الدستورية والواقع السياسى لدول العالم العربى – دراسة تحليلية»، مجلة كلية التجارة (جامعة الإسكندرية) للبحوث العلمية، العدد الثانى – المجلد الثالث والثلاثون – سبتمبر ١٩٩٦، ص ١٧٠، ص ١٧١.

يحتكر السلطة السياسية فى مجتمعه، ويقوم على أيديولوجية معينة باعتبارها الأيديولوجية الرسمية للدولة، وباعتباره هو القوام عليها، ويعمل على فرض هذه الأيديولوجية على كل أعضاء المجتمع بشتى الوسائل بما فى ذلك الإرهاب والتنكيل، ومن هنا تأتى الخاصة الرئيسية لتلك النظم وهى قيامها على مبدأ الخوف (الذى خص به الفيلسوف الفرنسى «مونتسكيو» النظم الاستبدادية) فى مواجهة مبدأ الشرف الذى خص به النظم الشرعية (التى تحظى بالقبول العام فى مجتمعاتها). ومن نماذج تلك النظم الشمولية: النظام النازى الهتلرى فى ألمانيا، والفاشى الموسولينى فى إيطاليا، والنظام السوفيتى الشيوعى)(١).

ثالثاً: تصنيف الاتجاهات الحديثة في تحليل النظم طبقاً لمفاهيم التحليل:

ويلتقى أصحاب هذه الاتجاهات على المنهج العلمى التجريبى

---

(١) ومن الكتابات المعاصرة فى هذا الاتجاه:

1- Aron Raymond, "Democracy and Totalitarianism", New York: Praeger, 1968.
2- Dahrendorf Ralf, "Effectiveness and Legitimacy: on the Governability of Democracies", The Political Quarterly, (October - December 1980), pp. 393 - 410.
3- Habermas Jürgen, "What Dose a Crisis Mean Today? Legitimation Problems in Late Capitalism", Social Research 40, no. 4 (Winter 1973), pp. 643 - 76.
4- Huntington Samuel P., "The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century", (Norman, OK: Oklahoma University Press, 1993.
5- Smith Tony, "The State and Legitimacy in the Soviet Union, China and Cuba", (New York: Norton), 1987.

السلوكى، وعلى النشاطات السياسية كمادة للتحليل، وعلى أن وحدة التحليل تتمثل فى الأفراد والجماعات (مؤسسات ومنظمات سياسية)، ويلتقون على تقديم نماذج (نظريات مصغرة) يستهدفون بها بلوغ مستوى التفسير العلمى الشامل للنظم السياسية قاطبة، لكنهم يختلفون فيما بينهم فى مفاهيم التحليل المستخدمة والمستعارة من العلوم الطبيعية (وهى مفاهيم: البنية - الوظيفة - النسق - الاتزان - الاتصال)، ولذا تصنف تلك الاتجاهات كما يلى:

أولاً: الاتجاه البنيوى فى تحليل النظم:

ويرتكز أصحاب هذا الاتجاه على مفهوم «البنية: Structure» المنقول عن أحد علوم الأحياء (علم التشريح)، كأداة ذهنية لتصوير الكيانات السياسية، على اعتبار أن كل كيان يقوم على مجموعة أجزاء هى منه بمثابة تلك الأجزاء فى الكائن الحى. ومن هنا يعنى مفهوم البنية - لدى أصحاب هذا الاتجاه - النظر إلى نظام سياسى ما على أنه مجموعة أجزاء (بنيات) متشادة ومتراصة، وذلك بهدف الكشف عن موقع وحجم كل جزء من الكل وتماسكه وتراصه مع الأجزاء الأخرى التى تشاركه نفس الكيان السياسى (النظام السياسى) من حيث هو كل واحد. وتبرز أهمية هذا التحليل البنيوى فى دراسة النظم السياسية فى تقديمه لتفسير علمى لظاهرة تباين سياسات المجتمعات التى تسودها أنظمة حكم متشابهة فى مؤسساتها السياسية الرسمية، حيث يكمن التفسير العلمى هنا فى التباين بين نشاطات (سلوكيات) الأفراد والجماعات من مجتمع لآخر تبعاً لتباين الأوضاع الثقافية والحضارية، ومن ثم إعطاء تفسير

علمى لتعثر حركات التحديث الدستورى فى دول العالم النامى نقلاً عن النظم العريقة نتيجة لتباين الثقافات والحضارات[١].

ثانياً: الاتجاه الوظيفى فى تحليل النظم:

ويرتكز أصحاب هذا الاتجاه على مفهوم «الوظيفة: Function» المستعار من أحد علوم الأحياء (علم الفسيولوجى)، حيث يتصور به علماء الأحياء الوظيفة التى يؤديها كل عنصر من عناصر الكائن الحى، وحينما تؤدى هذه الوظائف مجتمعة تمكن الكائن الحى من الاستمرار فى الحياة. ومن هناك فإن مفهوم «الوظيفة» يعنى - لدى أصحاب الاتجاه الوظيفى فى تحليل النظم - الكشف عن وظيفة (دور) كل عنصر من عناصر النظام السياسى، على أساس أن النظام السياسى يقوم على عدة عناصر مترابطة ومتكاملة، وأن كل عنصر يقوم على أداء وظيفة معينة، وأن هذه الوظائف حينما تؤدى مجتمعة تعمل على تكامل النظام السياسى واستمراره، وتبعاً لذلك فإن التحليل الوظيفى يستهدف دراسة النشاطات السياسية لعناصر النظام السياسى التى يستلزمها استمراره وبقائه، مع التركيز على أداء الجهاز السياسى (الجهاز الحكومى)، والذى هو أداة المجتمع لتحقيق أهدافه وتوازنه[٢].

---

(١) انظر بصدد التحليل البنيوى للنظم السياسية: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص ٣٣٠ إلى ص ٣٣٤ وكذلك:

- Burdeau G., "Structures Economiques et Structure Politique", Revue Francaise de Science Politique, vol. 1, no 1, 1960.

(٢) انظر بصدد التحليل الوظيفى:

1- Roy E. Jones, "The Functional Analysis of Politcis, An Introductory Discussion", Humanities Press, New York, 1967.

2- Alm and Gabriel A., "Comparative Political Systems", Journal of Politics, XVIII (August), 1956, pp. 390 - 410.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك معظم تحليلات الغرب تجمع بين التحليلين البنيوى والوظيفى.

ثالثاً: الاتجاه النسقى:

ويرتكز أصحاب هذا الاتجاه على مفهومى: «النسق: System» و «الاتزان: Equilibrium»، المنقولين معن علم الفيزياء، حيث يستخدم الفيزيائون مفهوم النسق كأداة ذهنية لفهم وتفسير العلاقات التى تجرى عليها الأجسام فى الطبيعة، وعلى أساس أن أية مجموعة من مجموعات الأجسام فى الطبيعة (كالمجموعة الشمسية) هى مجموعة قوى تتفاعل فيما بينها بعامل قانون الفعل ورد الفعل تفاعلاً ميكانيكياً، فتتبادل التأثير والتأثر فيما بينها على وضع يهيئ لحالة الاتزان الكلى لهذه المجموعة، وبهذا تنطوى فكرة النسق على فكرة الالتزان والعكس صحيح. وفى مجال النظم السياسية يتصور أصحاب هذا الاتجاه بمفهومى النسق والاتزان أن النظام السياسى هو مجموعة نشاطات سياسية تصدر من قواه السياسية (الجهاز السياسى وقوى بيئته) وهى تتفاعل فيما بينها بعامل قانون الفعل ورد الفعل (فعل إرادة أو فعل عقل فى عقل وليس فعل جسم فى جسم كما فى عالم الطبيعة) على وضع يهيئ لحالة الاتزان الكلى للمجتمع. ولقد قدم أصحاب هذا الاتجاه من ثنايا هذين المفهومين (النسق والاتزان) تفسيراً علمياً لأمرين: أولهما: ميكانيكية

3- Almond Gabriel A., and Coleman James, "The Politics of Developing Areas", Princeton University Press, New Jersy, 1960.

عملية صنع القرار السياسى، وثانيهما: ديناميكية الحياة السياسية[1]. وقد سبق تفصيل ذلك من قبل عند تناول اتجاه ديناميكا السياسة.

رابعاً: الاتجاه الاتصالى:

وهو اتجاه – على حد قول أصحابه – يعتبر مرحلة متقدمة من التحليل النسقى، حيث قدموا مفاهيم جديدة قابلة للقياس الكمى، كمفهوم «الرسالة: Message» وهى «معلومات: Information's» بخصوص مشكلة معينة يواجهها الجهاز الحكومى، وأن هذه المعلومات (كوحدة للتحليل) قابلة للتحديد والتقدير الكمى، وهناك مفهوم المرسل (أجهزة الإرسال) "Transmitter"، والذى قد يكون فرداً أو جماعة أو الجهاز الحكومى، و «قناة: Channel» يتم من خلالها نقل هذه الرسالة، و «المستقبل: Reveiv-er» الذى يتلقى الرسالة (المعلومات)، و «ذاكرة: Memory»، لتخزين تلك المعلومات. ويستهدف أصحاب هذا الاتجاه تقديم تحليل كمى للنشاطات السياسية، فالجهاز الحكومى له أجهزة استقبال تتلقى المعلومات (الرسائل) من بيئته، ثم تقوم هذه الأجهزة بتحويلها إلى «مركز اتخاذ القرار: Decision Center» (الجهاز الحكومى) الذى يعتمد على ذاكرته (المعلومات المختزنة) فى التوصل إلى قرار سياسى، ثم يبعث به إلى أجهزة التنفيذ "Effectors" التى تتخذ أفعالاً كفيلة بتنفيذ هذا القرار، وهذه القرارات والأفعال التنفيذية (الأعمال) تثير ردود أفعال تتلقاها أجهزة

---

(١) راجع فى هذا الصدد:

د. محمد طه بدوى، التكامل السياسى بين الانتظام والتنظيم – «عجالة منهجية»، مجلة كلية التجارية – جامعة الرياض، العدد الرابع (١٩٧٦) من ص ٢٣٥ إلى ص ٢٥٠. وانظر كذلك:

- Easton David, "The Political System: An Inquiry into The State of Political Science, Knopf A., New York, 1953.

الاستقبال لتحويلها بدورها إلى مركز اتخاذ القرار (كمعلومات مرتدة)، وهكذا يركز أصحاب هذا الاتجاه على عملية صنع القرار السياسى كعملية ديناميكية[١].

وهكذا فإنه واضح من كل ما تقدم، ونتيجة للتباين فى استخدام المناهج، والمفاهيم، ونتيجة لعدم الالتقاء على مادة واحدة للتحليل فى مجال النظم السياسية تعددت الاتجاهات المعاصرة بشكل يشق معه حصرها أو رصدها، فضلاً عن إخفاقها فى بلوغ مستوى التفسير العلمى الشامل للنظم السياسية قاطبة.

هذا ورغم أن هذه الاتجاهات فى غالبيتها ارتبطت فى أيامنا بصفة أصلية بالمنهج العلمى التجريبى، إلا أن هذا الربط لا يعنى تخليصها نهائياً من التحليلات الفلسفية، فما من نظام سياسى إلا وللفكر الذاتى وللقيم والتقاليد (وبصفة عامة لواقع مجتمعه الحضارى والثقافى والروحى) دور فعال فى بنائه. كما أن العلم التجريبى ذاته يعنى بالضرورة ولمجرد كونه موضوعياً بكل عناصر الواقع الاجتماعى الذى يبدأ منه وهى عناصر يشيع فيها القيمية. بل إن فى مجالات النظم السياسية مجالات لا دور للعلم التجريبى فيها، من ذلك أن العلم لا يحدد للمجتمعات أهداف نظمها السياسية، فهذه من عمل الفكر الذاتى – من عمل الأيديولوجيات والعقائد. إن المؤمنين بأيديولوجية معينة أو عقيدة معينة هم الذين يتصورن أهداف النظام السياسى لمجتمعاتهم مستوحين

---

(١) راجع بصدد التحليل الاتصالى:

1- Deutch, Karl, "The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control", New York, 1963.

2- Varma S. P., Modern Political Theory: A Critical Survey", New Delhi, 1975, pp. 316 - 32.

ذلك من تلك الأيديولوجيات أو العقائد، فلا يحتكمون فى هذا التصور لنتائج المعرفة العلمية.

من هنا فإن هذه الاتجاهات العلمية المعاصرة التى سعت لكى تلحق بركب العلوم الاجتماعية (كعلم الاقتصاد) التى سبقتها إلى محاكاة مناهج العلوم الطبيعية والالتزام بمنهجها ومفاهيمها، ورغم ما راحت تتمتع به هذه الاتجاهات والتيارات من مكانة فإن الاتجاهات النمطية (التقليدية) ستظل تؤدى دوراً مرموقاً فى تحليل النظم السياسية وذلك بقدر المكانة التى تتمتع بها ظاهرة «السلطة المنظمة» فى عالم السياسة المعاصرة، وبقدر ما للعقائديات من سلطان لا ينكر فى عالم التنظيم السياسى[1].

رابعاً: تصنيف الاتجاهات الحديثة فى دراسة النظم طبقاً لمعيار الموضوع:

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تصنيف اتجاهات ومدارس دراسة النظم طبقاً لمعيار «الموضوع» قد شهد مرحلتين فى النصف الأخير من القرن العشرين:

- الفترة الأولى: من بداية عقد الخمسينيات وحتى منتصف فترة الثمانينيات:

وبادئ ذى بدء نوضح هنا أن الاتجاه السلوكى هو المظلة التى شملت الاتجاهات الحديثة فى تحليل النظم. حيث طرحت المدرسة السلوكية عديداً من الاتجاهات الحديثة بإثارة موضوعات جديدة فى تحليل النظم السياسية. ولقد كان من وراء طرح هذه الاتجاهات

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص د.

بموضوعاتها المتعددة نوعين من التطورات فى الفترة من بداية عقد الخمسينيات إلى منتصف عقد الثمانينيات وهى:

(١) تطورات أكاديمية:

وتتمثل فى الثورة السلوكية كثورة منهجية أكاديمية، أحدثت تغييراً جذرياً فى المنهج وفى موضوع الدراسة ومستوى التحليل، حيث أثارت تساؤلات وموضوعات جديدة، وأكدت على الاهتمام بالجوانب غير الشكلية للعملية السياسية (بدراسة التفاعل بين القوى السياسية الرسمية وغير الرسمية).

(٢) تطورات فى الواقع السياسى:

وفى مقدمة هذه التطورات انقسام العالم إلى كتلتين: كتلة غربية بزعامة الولايات المتحدة، وكتلة شرقية بزعامة الاتحاد السوفيتى، وبروز أنظمة حكم الديمقراطيات الشعبية فى دول أوربا الشرقية والصين، واستقلال العديد من البلدان الآسيوية والإفريقية وتزايد أهميتها دولياً. حيث وجد الباحثون فى دراسة النظم الخاصة بهذه البلاد أن مناهج جديدة ومداخل وأساليب بحث سوسيولوجية وأنثروبولوجية، هذا إلى جانب تراجع موجة الديموقراطية فى أوربا لانتشار المد الشيوعى فى فترة الحرب الباردة، وما استدعى ذلك من إثارة عدة أسئلة حول قيام ودوام وانهيار النظام الديمقراطى الغربى[١].

وكل هذه التطورات الواقعية والأكاديمية أدت إلى: انهيار التحليلات النمطية التقليدية فى دراسة النظم، وجاء البحث عن اتجاهات جديدة

---

(١) انظر: د. على الدين هلال، المرجع السابق، ص ١٤.

تستوعب الحقائق والمتغيرات الجديدة، بالبحث عن: **أولا:** نظرة أكثر شمولاً وتكاملاً لتحليلات النظم بالتخلص من غلبة الطابع الأوربى والاهتمام بالدول غير الأوربية، الأمر الذى فرض الابتعاد عن الدراسة الشكلية والاهتمام بالجوانب الواقعية، وخاصة وأن المؤسسات السياسية فى البلدان غير الأوربية (الدول الشيوعية ودول العالم النامى) تأخذ أشكالاً وأدواراً تختلف عن الخبرة الأوربية. **ثانيا:** البحث عن إطار نظرى يناسب التطور الحادث فى عملية جمع المعلومات وازدياد المعارف المتاحة عن نظم الحكم فى العالم، حيث لم تعد مفاهيم مثل: الدولة والدستور ... تستوعب كل التفاعلات السياسية، الأمر الذى استوجب ادخال مفاهيم جديدة كالوظيفة والبنية والاتصال ... إلخ[1].

وهذا البحث عن نظرة أكثر شمولاً للنظم وعن إطار نظرى يتناسب مع التطور الحادث، قد أفرز ما يلى:

أولا: اتساع نطاق دراسة النظم السياسية، حيث أثمرت الدراسات السياسية عن إضافة دراسات جديدة، وشديدة الارتباط بالنظم السياسية أهمها:

(١) مجال الإدارة العامة:

وهو أحدث ما أثمرته الدراسات السياسية فى مجال دراسة النظم، وعلى أساس أن الباحث فى العلوم السياسية هو الباحث الأوحد فى

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥، وص ١٦، وص ٢٤، هذا ومع توسيع دائرة دراسة النظم السياسية (مع الثورة السلوكية) أصبحت الدراسة تشمل كل دول العالم وليست الدول الأوربية أو الليبرالية كما فى كتابات الموند وكولمان وروستو انظر فى هذا الصدد:

- Cantari Lauis J., Ziegler Andrew H., eds., "Comparative Politics in the Post-Behavioral Era", (Rienner, U.S.A), 1988, p. 74.

الإدارة العامة، وتعرف الإدارة العامة بأنها: «عملية ديناميكية ذات طابع إنساني وقيادى تتعلق بالقدرة على توجيه وضبط الجهود الجماعية من أجل تحقيق بعض الأهداف بكفاءة وفاعلية». هذا وتدلل دراسة السياسة العامة (كاتجاه من اتجاهات تحليل النظم الحديثة) على الصلة القوية بين الإدارة العامة والعلوم السياسية، وعلى أساس أن الجهاز الإدارى (موضوع اهتمام الإدارة العامة) هو المؤسسة الرئيسية المسئولة عن تنفيذ السياسة العامة[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن التطورات العالمية الجديدة (فى عقدى الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين) وبعد انهيار النظم الاشتراكية أصبح أمام دول العالم النامى بديل واحد فقط، هو الاتجاه نحو تقليص حجم الحكومة وتشجيع القطاع الخاص، من ناحية، والتحول الديمقراطى من ناحية أخرى، كل هذا أدى إلى تغييرات فى نظم الحكم والسياسة العامة استتبعها تغييرات فى الإدارة العامة وأساليبها لمواكبة هذا التحضر[2].

(٢) مجال التنمية السياسية:

والتنمية السياسية هى تطبيق لدراسات النظم على دول العالم النامى، وهى دراسة متفرعة عن النظم السياسية، وتعنى بدراسة النمو والتغير داخل النظم السياسية، أو بالتغير من نظام إلى آخر، وذلك فى اتجاه زيادة مقدرة الجهاز الحكومى على الاستجابة لمطالب وضغوط

---

(١) انظر: د. أحمد رشيد، نظرية الإدارة العامة – السياسة العامة والإدارة، دار النهضة العربية، ١٩٩٣، ص ٤٨، ص ٥٨، وص ٦١، ص ٧٧.

(٢) انظر: د. أحمد رشيد، إعادة اختراع وظائف وإدارة الحكومة، من مطبوعات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٦.

البيئة الداخلية والخارجية (الاقليمية والدولية)، وهى عادة ما تتعلق بنمو وتخصص وزيادة التمايز بين الأبنية السياسية فى المجتمع، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الأنية ديموقراطية أو غير ديموقراطية. وتستهدف عملية التنمية السياسية بالنسبة للمجتمعات التى تعيش فى مرحلة ما قبل الحداثة حشد التأييد الجماهيرى لبناء نظام سياسى قومى من ناحية، وتعزيز مؤسسات وقيم وسلوكيات المشاركة السياسية من ناحية أخرى. والتنمية السياسية كدراسة متفرعة عن النظم السياسية تعنى بها إتجاهات تحليل النظم السياسية وبصفة خاصة الاتجاه البنائى – الوظيفى[1].

(٣) مجال دراسة الرأي العام:

والرأى العام من المفاهيم الحديثة نسبياً، وزاد الاهتمام به فى الآونة الأخيرة نتيجة لازدياد أهمية الجماهير فى الحياة السياسية، حيث دعم من ذلك التقدم التكنولوجى الهائل وخاصة فى مجال الاتصال الجماهيرى، فلم تعد الجماهير كماً مهملاً فى الحياة السياسية، فالحكام حتى يضمنوا لأنفسهم البقاء فى الحكم لابد أن يكونوا على اتصال مستمر بجماهير الشعب، ولكى تنجح المؤسسات السياسية فى أهدافها لابد لها من الاهتمام بردود أفعال الرأى العام. هذا وتتم دراسة الرأى العام على أساس أنه قوة لا رسمية تؤثر على المؤسسات الحكومية، ومن

---

(١) انظر: د. على الدين هلال (إشراف)، د. نيفين مسعد (محرر)، معجم المصطلحات السياسية، ١٩٩٤، ص ١٩١، ولمزيد من التفصيل حول دراسات التنمية السياسية انظر: د. على الدين هلال، محاضرات فى التنمية السياسية، دار الطالب للطباعة، بالقاهرة، ١٩٧٦ وأيضاً : د. السيد عبد المطلب غانم، دراسة فى التنمية السياسية، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨١ . وانظر كذلك: د. محمد نصر مهنا، مدخل إلى النظرية السياسية الحديثة – دراسة نقدية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١، من ص ١٩٢ إلى ص ٢٢٩.

أهم مظاهره الثورات، فالثورات فى نهاية الأمر هى تعبير عنيف عن الرأى العام كقوة لا رسمية فى النظام السياسى. من هنا فإن الدراسة السياسية للرأى العام تبرز الاهتمام بديناميكية الحياة السياسية، وما يرتبط بها من أدوار وتفاعلات وميول واتجاهات.

كما تجدر الإشارة هنا: إلى الصلة الوثيقة بين دراسات النظم السياسية والدراسات الاجتماعية المختلفة، وهو أمر أكدته الثورة السلوكية فى دعوة أصحابها إلى تكامل العلوم الاجتماعية، فدراسات الرأى العام هى نتاج الصلة الوثيقة بين دراسة النظم السياسية ودراسات علم النفس ولاسيما علم النفس الاجتماعى. كما أن العلاقة الوثيقة بين الدراسات السياسية وعلم النفس أيضاً تأكدت فى الإلتقاء على تحليل السلوك السياسى كمادة للدراسات السياسية منذ عقد الخمسينيات (مع الثورة السلوكية) وحتى الآن. وكذلك فإن دراسة فرع الاقتصاد السياسى ما هى إلا نتاج أيضاً للصلة الوثيقة بين الدراسات السياسية والاقتصادية فالقرار السياسى قد يكون قراراً اقتصادياً وغالباً ما يحتوى القرار الاقتصادى على اعتبارات سياسية. كما أن العلاقة الوثيقة بين الدراسات السياسية وعلم الأنثروبولوجى (وهو العلم الذى يهتم بدراسة الإنسان أو الجنس البشرى وتطوراته الطبيعية والاجتماعية والحضارية) أثمرت عن وجود دراسة مستقلة هى «أنثروبولوجيا السياسة» وهى دراسة تركز على وصف وتحليل النظم السياسية (البنى، السياقات والتصورات) الخاصة بالمجتمعات البدائية أو التقليدية، ومن ثم يسد هذا الفرع من الدراسة فى مجال النظم الفراغ الذى نتج عن إغفال الدراسة المقارنة للتنظيم السياسى للمجتمعات البدائية. كما يتعين التنبيه هنا أيضاً إلى أن علم الاجتماع السياسى كعلم من العلوم الاجتماعية أو كاسم لمجموعة من

المعرفة المنظمة المتعلقة بمجموعة معينة من الظواهر الاجتماعية (كعلاقة الثقافة بالمؤسسات السياسية، والعلاقة بين البيئة الاجتماعية وظهور وتنظيم الصراع السياسى ...)، هو أيضاً نتاج للصلة الوثيقة بين علم السياسة وعلم الاجتماع. هذا بالإضافة إلى أهمية التاريخ فى الدراسات السياسية كأداة لتحليل النظم السياسية للتعرف على الظروف التاريخية (الواقعية) التى أحاطت بنشأة النظم الحديثة. والقانون الدستورى كإطار شكلى لدراسة النظم السياسية يهتم بدراسة ما يجب أن تكون عليه النظم ذلك بينما تهتم دراسات النظم السياسية السلوكية بالجانب الموضوعى لتلك النظم. والجغرافيا كذلك (بما تشمله من تضاريس ومناخ ... إلخ) تؤثر على السلوك السياسى ومن ثم على النظام السياسى، ويظهر ذلك عند دراسة تفاعل النظام السياسى مع بيئته (محيطه) الاجتماعية، وهو ما أسماه إيستون بالنظام الإيكولوجى (Ecological System) (كعامل مؤثر على نشاطات النظام السياسى) والذى يشير إلى علاقة الجماعات (السكان) بأوساطها الطبيعية من أرض بتضاريسها ومواردها ومناخها ومدى انبساطها، وما يتولد عن ذلك من نشاطات وأنماط وأساليب تتباين تبعاً لتباين أوساطها الجغرافية، ومن هنا فإن النظام الإيكولوجى يعنى بتحليل العلاقة بين الجماعات الإنسانية (السكان) وبين البيئة المحيطة بها. وأخيراً فإن المعنيين بتحليل النظم قد ارتبطوا فى تحليلاتهم بمفاهيم استعاروها من العلوم الطبيعية (كمفهوم البنية والوظيفة من علوم الأحياء، ومفهوم النسق والاتزان من علم الفيزياء)[1].

---

(١) انظر بصدد دراسات الرأى العالم: د. فاروق يوسف، الرأى العام، مكتبة عين شمس، ١٩٨٧. وأيضاً د. عبد الغفار رشاد، النتائج السياسية للرأى العام، مجلة العلوم الاجتماعية – العدد ٤ – المجلد ١٢ – شتاء ١٩٨٤، ص ١١٤. وحول دراسات الاقتصاد السياسى انظر: د. =

ثانيا: تعدد الاتجاهات والمدارس بتعدد موضوعات الدراسة، وأهم هذه الاتجاهات هي:

١- الاتجاه البنيوى.

٢- الاتجاه الوظيفى.

٣- الاتجاه النسقى.

٤- الاتجاه الاتصالى.

وقد سبق الإشارة إلى هذه الاتجاهات.

٥- اتجاه صنع القرار:

وينظر إلى النظام السياسى طبقاً لهذا الاتجاه باعتباره ميكانزماً لصنع القرارات، وعلى أساس أن عملية صنع القرار وظيفة تعرفها كل النظم السياسية، ومن ثم يسمح هذا الاتجاه بالمقارنة بين نظم سياسية

- محمد على العويني، أصول العلوم السياسية، عالم الكتب، ١٩٨١، ص ١٤، وكذلك: د. صدقة يحيى فاضل، علاقة علم السياسى بالإنسانيات والعلوم الاجتماعية، مجلة البحوث والدراسات العربية، العدد ١٦ - ١٩٨٨، من ص ١٧٧ إلى ص ١٨١. وحول دراسات انثروبولوجيا السياسة انظر: جورج بالانديه، الانثروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبى صالح، من منشورات مركز الإنماء القومى ببيروت، ١٩٨٦. ولنظر أيضاً: د. محمد عبده محجوب، الانثروبولوجيا السياسية - مقدمة لدراسة النظم السياسية فى المجتمعات القبلية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١. وبصدد دراسات علم الاجتماع السياسى انظر: د. محمد طه بدوى، المنهج فى علم الاجتماع السياسى، ١٩٨٧. وعن ارتباط الدراسات السياسية بالتاريخ والقانون والجغرافيا: انظر: د. صدقة يحيى، المرجع السابق، من ص ١٨١ إلى ص ١٩٨. وعن استعارة مفاهيم جاهزة من العلوم الطبيعية إلى تحليلات النظم: انظر: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٣٢١. وحول تأثير النظام الايكولوجى على النظام السياسى انظر:

متباينة. ويعتبر «مكريدس» أول من أدخل هذا الاتجاه فى تحليل النظم السياسية (فى الدراسة المقارنة) وارتكز «لاسويل» فى تحليلاته على مفاهيم محورية منها صنع القرار، ويقوم هذا الاتجاه على تحليل عملية صنع القرار السياسى، بتناول عملية التفاعل بين كافة قوى المجتمع الرسمية واللارسمية فى صنع السياسات العامة لمجتمعها (وهذا ما أشار إليه «إيستون» من أن القرار السياسى يتخذ بمشاركة قوى المجتمع الرسمية واللارسمية، وليس بشكل تحكمى من جانب الجهاز السياسى).

هذا وتحليل النظام السياسى طبقاً لاتجاه صنع القرار يقتضى ما يلى:

أولاً: تحديد صانعى القرار (الفاعلين فى اتخاذ القرار) ودراسة خلفياتهم الاجتماعية.

ثانياً: تحديد أساليب اختيار صانعى القرار (وهى تختلف من نظام إلى آخر، وقد تكون بالانتخاب ..).

ثالثاً: تحديد إطار صنع القرار: الاجتماعى والسياسى والمؤسسى.

رابعاً: تحديد عملية صنع القرار: إجراءاتها - تحديد المشكلة والبحث عن معلومات بصددها واختيار أحد البدائل وتنفيذها ثم تقويم تلك العملية[١].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه فى إطار اتجاه صنع القرار وضمن تحليلاته قد تستخدم «نظرية المباريات» كأسلوب رياضى لدراسة بعض جوانب صنع القرار الواعى فى المواقف التى تتضمن احتمالات الصراع

(١) انظر: د. كمال المنوفى، ص ١١٣.

أو التعاون، وتفترض أن صانعى القرار (اللاعبين) لديهم القدرة على ترتيب تفضيلاتهم وتقدير الاحتمالات والمقارنة بين بعضهم البعض بما يهيئ من عمل تنبوءات عن النتائج المحتملة للصراع أو التعاون، ووحدة المقرار قد تكون فرداً أو جماعة أو مؤسسة أو حكومة. وبصفة عامة فإن هناك ندرة فى استخدام نظرية المباريات فى تحليل النظم لاقحامها أساليب رياضية فى التحليل السياسى وهو أمر فيه فغالاة، إلى جانب افتراضها لرشد اللاعبين[1].

٦- اتجاه تحليل السياسة العامة:

والسياسة العامة هى اتجاه أساسى فى دراسة الإدارة العامة، وهى أيضا اتجاه لدراسة النظام السياسى، وتسمح فى هذا الصدد بدراسة عناصر كثيرة تؤثر على النظام السياسى على أساس أن السياسة العامة هى إنعكاس للواقع الاجتماعى للنظام السياسى، وما يدلل على أهمية هذا الاتجاه أنه فى النظم السياسية الحديثة توجد وظيفتان: وظيفة الحكم وتقوم بها الحكومة من ثنايا تحديد الأهداف العامة وتنفيذها، ووظيفة إدارية: يقوم بها الجهاز الإدارى حيث ينفذ تلك الأهداف العامة بأنسب الطرق، من هنا فالجهاز الإدارى له دور خطير فى النظم السياسية الحديثة، وهو دور يزداد فى حالة الدول النامية حيث تمثل السياسة العامة المصدر الرئيسى فى التخطيط والتصميم للتنمية مما يضاعف من خطورة الجهاز الإدارى. هذا وتتضح علاقة الإدارة بالنظام السياسى من ثنايا دراسة وتحليل السياسة العامة التى تتركز فى العائد المعنوى المتمثل فى «الرضاء العام Public Consent» بشقيه الكمى والكيفى (لمدخلات

---

(١) انظر: د. السيد عبد المطلب غانم، المرجع السابق، ص ١٢٢، ص ١٣٢.

النظام) . كما ترتبط دراسة السياسة العامة بدراسة «البيروقراطية العامة» والتى هى كعملية أو كنشاط تعنى توجيه الجهود البشرية نحو تحقيق مجموعة من الأهداف تتعلق بتنفيذ السياسة العامة، ولها دور محورى فى عمليات تكوين وتنفيذ السياسة العامة، وهى ضرورية عند دراسة السياسة العامة شريطة تدعيمها بعناصر استشارية فعالة، وبشبكات معلومات متطورة[1] .

وبعيداً عن الاختلافات الجوهرية فى جانب الفكر والفلسفة والقيم السياسية فى النظم فإن السياسة العامة تعنى هنا بدراسة الميكانزم Mechanism، فالسياسة العامة هى مخرج رئيسى للحكومة فى النظام السياسى وهى فى ذات الوقت مدخل أساسى للجهاز الإدارى[2] .

والسياسة العامة هى مجموعة (سلسلة) قرارات تتعلق بمجال معين (تعليم - خارجية - دفاع ...)، والقرار هو اختيار لأحد البدائل المطروحة فى هذا الشأن، وهناك عدة قرارات لابد من التنسيق بينها، ومن ثم فإن السياسة العامة هى مرشد للقرارات الخاصة بمشكلة أو ميدان معين. ولقد تطور تحليل السياسات العامة فى الجامعات الأمريكية فى السبعينيات ولحقت بها الجامعات العربية، فمع تأثير حركة ما بعد السلوكية التى وجهت الباحثين نحو الإسهام فى حل مشاكل المجتمع عن طريق البحوث العلمية التى أفردت فى الحقبة الأخيرة حيزاً كبيراً

---

(١) راجع فى هذا الشأن: د. أحمد رشيد، المرجع السابق، ص ٧٩، ص ٨٣، ص ٨٤، ص ٨٩، ص ٩٢، ص ١٠٤، ص ١٣٠ .

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠، ص ٨٢.

للسياسة العامة بهدف تعميق فهم المجتمع من خلال معرفة مصادر ونتائج قرارات السياسة العامة وبصفة عامة فإن دراسة السياسة العامة كاتجاه لتحليل النظم السياسية تجمع بين الوصف والتفسير، ولقد تناولتها اتجاهات عدة فى مقدمتها إتجاه تحليل النظم حيث استخدمها «إيستون» بمعنى التخصيص السلطوى للقيم على مستوى المجتمع الكلى[1].

٧- الاتجاه الطبقي:

ويركز أصحاب هذا الاتجاه فى تحليلات النظم على مفهوم الطبقة، والطبقة هى مجموعة أفراد يمثلون مواقع متماثلة بالنسبة لملكية الثروة أو القوة أو السلطة أو النفوذ، والطبقة بهذا المعنى – لدى أصحاب هذا الاتجاه – هى أساس الصراع، ومن الصراع تتولد الحركة التى تفرز التغير الاجتماعى والسياسى.

ومن رواد هذا الاتجاه «ماركس»، حيث تناولت النظرية الماركسية ظاهرة الدولة بالتحليل كنتاج للتفاعلات الاجتماعية، وعلى أساس أنها نشأت لكبح التناقضات الطبقية، وأن النظام السياسى الذى ينشأ فى إطار هذا التصور للدولة يتكون أساساً من طبقة حاكمة تستند فى حكمها إلى

---

(١) انظر: د. كمال المنوفى، المرجع السابق، ص ٢٨١، ص ٢٨٤، ص ٢٨٥. ولمزيد من التفصيل هنا انظر: د. أمانى قنديل، تحليل السياسات العامة كأحد مداخل دراسة النظم السياسية، ضمن مرجع: اتجاهات حديثة فى علم السياسة، مرجع سابق، من ص ١٠٣ إلى ص ١٤٤. وأيضاً انظر: د. على الدين هلال (محرر)، تحليل السياسات العامة – قضايا نظرية ومنهجية، مركز البحوث والدراسات السياسية – بجامعة القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨. وكذلك: د. السيد عبد المطلب غانم (محرر)، تقويم السياسات العامة، مركز البحوث والدراسات السياسية – جامعة القاهرة، ١٩٨٩.

ملكيتها لأدوات الإنتاج الرئيسية بما يترتب على ذلك من سيطرتها على أدوات القوة العسكرية والثقافية، وطبقة أو طبقات محكومة لا تشارك فى ملكية أدوات الإنتاج ويقوم بينها صراع مستمر، ويسفر هذا الصراع - كما تصور ماركس - عن انتصار الطبقة العمالية وتحقيق النظام الاشتراكى[1].

والأمريكيون تباطأوا فى استقبال هذا الاتجاه فى دراسة النظم نظراً لارتباطه بالتحليل الماركسي، لكن الحقبة الأخيرة شهدت اهتماماً متزايداً بالاتجاه الطبقى فى دراسة النظم السياسية تبعاً لارتباط عملية التحديث والتنمية بقضايا الطبقات والبناء الاجتماعى، ومن الكتابات فى هذا الشأن: كتاب «الطبقة والصراع الطبقى فى المجتمع الصناعى»: لصاحبه «رالف داهر ندورف» سنة ١٩٥٩، وكتاب «الطبقات فى المجتمع الحديث» لمؤلفه «يوتو مور» سنة ١٩٦٦، وهناك دراسات إمبريقية عن بعض بلدان العالم الثالث كدراسة «التحليل الطبقى وجدل التحديث فى الشرق الأوسط» «لجيمس بيل»، المجلد الدولية لدراسات الشرق الأوسط، أكتوبر ١٩٧٢[2].

وبصفة عامة فإن هذا الاتجاه لا يقف عند الوصف بل تجاوزه إلى التحليل، لكنه يفتقد غياب وضع إطار فكرى للمفاهيم حيث يستخدم مفهوم الطبقة كمرادف لمفهومى النخبة والجماعة[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٦ وأيضاً: د. على الدين هلال، المرجع السابق، من ص ٨٦ إلى ص ٨٩.

(٢) انظر: د. كمال المنوفى، المرجع السابق، ص ٨٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٠.

٨- اتجاه النخبة (الصفوة):

والنخبة هى تلك الأقلية التى تتميز عن باقى أفراد المجتمع من حيث نفوذها وتأثيرها. وأصحاب هذا الاتجاه الذين يرتكزون فى تحليلهم للنظام السياسى على مفهوم «النخبة» على اعتبار أى نظام سياسى لا يخل من نخبة سياسية، ويركزون على تحليل سلوك عدد صغير نسبياً من صناع القرار وليس على مؤسسات الحكم، وينطلقوا فى هذا الصدد من تقسيم المجتمع إلى شريحتين: الحكام وهم أقلية (جماعة متحدة تؤثر على حياة المجتمع)، والمحكومين وهم أغلبية[(١)].

ومن رواد هذه الاتجاه: «موسكا» و «باريتو»، «وموسكا» فى كتابه «الطبقة الحاكمة» أعلن أنه فى أى نظام سياسى توجد نخبة صغيرة العدد تحتكر السلطة، وأن استمرارية النظام تتوقف على مقدرتها على تجديد ذاتها تدريجيا مع الأخذ فى الاعتيار وجود اختلافات جوهرية فى النظم. أما «باريتو» فى كتابة «العقل والمجتمع» فقد أعطى مفهوم النخبة تصور أكثر اتساعا من «موسكا» على أساسا أن النخبة تتكون من أشخاص المميزين فى كافة ميادين النشاط الإنسانى[(٢)].

وعندما انتقلت هذه الأفكار إلى علم السياسة الأمريكى جاء فى كتابات حول «نظرية نخبوية للديمقراطية Elitist Theory of Democracy»، أن الديمقراطية تبعا لذلك هى التسليم والقبول بتعدد النخب فى المجتمع، فهى حكم النخبة بواسطة انتخابات دورية، وهذا الاتجاه عبر عنه شومبيتر ولاسويل وداهل، وتعرض لانتقادات حادة لافتراضه عدم

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٧٣، وأيضا: د. على الدين هلال، المرجع السالبق، ص ٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٥، ص ٩٦. وكذلك د. كمال المنوفى، من ص ٧٤ إلى ص ٧٦.

قدرة المواطن على ابداء رأى سليم وإهداره لمفهوم الديمقراطية التقليدى[1].

وهذا المنهج بصفةر عامة يسمح بتحليل الصفوات في كافة النظم السياسية، ويتعمق فى تجليل جماعة بعينها داخل النظام السياسى، ويركز على دراسة سلوك الفاعلين السياسيين (الذين يخططون ويقررون) ومن ثم فهو ليس تحليلا شكليا، ومع ذلك يكتنفه غموضا فكريا فالمفاهيم الأساسية له مثل النخبة والقوة والنفوذ لم تعرف تعغريفا دقيقا حتى أن «هارولد لاسويل» طرح أكثر من تعريف للنخبة (فقال هى الأشخاص أصحاب النفوذ، وهى أولئك الأشخاص الذين يتمتعون بأكبر قسط من القوة فى الجماعة) . كما أن دلالة الصفوة أو النخبة يعطى انطباعا بالسمو والرقى. وبصفة عامة يعد هذا الاتجاه أحد متغيرات العملية السياسية، وهو يلتقى مع اتجاه الطبقة على أن ظاهرة الصراع تنبع من ظاهرة عدم المساواة وانقسام المجتمع على أساس التدرج فى الثروة والسلطة والنفوذ والمكانة، أما الاختلاف بينهما فهو أن التحليل النخبوى يؤكد على جانب واحد (النخبة) بينما التحليل الطبقى هو تحليل للمجتمع الكلى، كما أن التحليل النخبوى يرى فى المحكومين جماهير غير منظمة ودورها هامشى فى الحياة السياسية لكنها فى التحليل الطبقى لها دورهام[2].

٩- اتجاه الجماعة:

وظهر هذا الإتجاه كرد فعل على التحليل القانونى ويعتبر «آثر بنتلى»

---

(١) انظر: د. على الدين هلال، المرجع السابق، ص ٩٩، ص ١٠٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٩٦ – ص ٩٧ وأيضا د. كمال المنوفى، المرجع السابق، ص ٨٣، وص ٨٤.

هو أول من عرض له فى كتابه عملية الحكم سنة ١٩٠٨، ويركز هذا الإتجاه على الجماعة وليس على الفرد كوحدة للتحليل. ومن الذين أضافوا لهذا الاتجاه: «ديفيد ترومان» فى كتابه «العملية الحكومية» سنة ١٩٥٢، «وهارى اكشتين» (١٩٦٣)، و «أوران يونج» (١٩٦٨). وهو اتجاه كشف النقاب عن القوى الفعلية المحركة للنظام السياسى ومس جوهر العملية السياسية من تفاعل الجماعات ومؤسسات الحكم، وأصحابه متحيزون للثقافة الليبرالية العربية التى تقر بتواجد الجماعات وتنظيمها، لكن هذا الاتجاه أخفق فى الوصول إلى تعميمات بشأن مختلف النظم، ويدعى أصحاب اتجاه النخبة أنه بديل لاتجاه الجماعة لأنه يبرز الأقوى منها[١].

٢- الفترة الثانية (من منتصف عقد الثمانينيات وحتي عقد التسعينيات)

وتأتى هذه الفترة فى إطار تصنيف اتجاهات تحليل النظم من حيث موضوع الدراسة.

ولقد شهدت هذه الفترة (من منتصف عقد الثمانينيات وحتى عقد التسعينيات) عدة تحولات وتغييرات فى الواقع السياسى (الدولى) أثرت بدورها على تحليلات النظم من حيث موضوع الدراسة، وأهم هذه التحولات والتطورات هى[٢]:

---

(١) المرجع السابق، ومن ص ٦٧، من ص ٦٨ إلى ص ٧٢.

(٢) راجع فى هذا الصدد: د. على الدين هلال، النظام الدولى الجديد - الواقع الراهن واحتمالات المستقبل، مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث والعشرون، العددان الثالث والرابع: يناير/ مارس - ابريل/ يونيو ١٩٩٥ تصدر عن المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب بالكويت)، من ص ٩ إلى ص ١٦. وضمن نفس المرجع انظر: د. حسنين توفيق ابراهيم، =/=

أولاً: انهيار الاتحاد السوفيتى الذى بدأ منذ عام ١٩٨٥ وأكتمل باعلانه رسميا فى ديسمبر ١٩٩١ وزوال الحرب الباردة، وما أدى ذلك إلى ملء الولايات المتحدة الأمريكية للفراغ فى القوة الذى تركه الاتحاد السوفيتى إبان حرب الخليج الثانية (عاصفة الصحراء) يناير/ فبراير ١٩٩١ ، والتى وجهت رسالة واضحة للعالم بسيطرة الولايات المتحدة عالميا بمظلتين عربية وأوربية، وإعلان الرئيس «بوش» آنذاك عن مولد نظام عالمى جديد بزعامة الولايات المتحدة.

ثانياً:" الأوضاع السيئة (اقتصادياً) لغالبية الجمهوريات السوفيتيه السابقة بما فيها روسيا الاتحادية، وانخراط بعضها فى علاقات وثيقة اقتصاديا وسياسيا وعسكريا ضمن نطاق مجموعة حلف الأطلنطى. والصراعات العرقية التى أدت إلى نشوب حروب ومنازعات داخلية ودولية فى يوغسلافيا السابقة، وتضاؤل مكانة الدول النامية وتهميشها دوليا.

ثالثاً: غلبة الطابع الاقتصادى على الصراع الدولى بعد انتهاء الحرب الباردة، فهو صراع من أجل بسط النفوذ الاقتصادى وتحقيق مصالح الدول الكبرى من ثنايا ثلاث تكتلات اقتصادية رئيسية هى : أوربا، وأمريكا الشمالية، آسيا: واليابان بصفة خاصة، ومن مظاهر ذلك الصراع الاقتصادى الدولى: الصراع التجارى والاقتصادى، وإستخدام المنظمات المالية والتجارية العالمية (البنك الدولى - صندوق النقد

- النظام الدولى الجديد فى الفكر العربى، ص ٧٣ . وانظر أيضا: د. حسين شريف، الشرق الأوسط فى ظل النظام الدولى الجديد (١٩٨١- ١٩٩٥)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، جـ٤، ص ٧، ص ١٢٢، ص ١٣٨، ص ١٤٥، ص ١٤٥، ص ١٤٧، ص ١٤٨ .

الدولى - منظمات التجارة الدولية والتى كانت تسمى حتى ديسمبر ١٩٩٣ بالجات وتحولت إلى منظمات الجات العالمية «وتو: WTO» فى تعميق المبادئ الرأسمالية (بتبنى الحرية الاقتصادية وحرية التجارة، الدولية).

رابعا: التطور التكنولوجى الهائل فى مجال الاتصالات ونقل المعلومات والفضاء .. (الثورة الصناعية الثالثة)، حتى يصح القول أنه خلال حقبة الثمانينيات وحتى الآن يعيش الإنسان فى مجتمع عالمى (GLOBAL) بالمعنى الحقيقى للاصطلاح.

ولقد كان من نتائج تلك التحولات والتطورات انتصار النموذج الغربى الليبرالى (بسقوط الاتحاد السوفيتى): النموذج الرئيسى لنظم الحكم الماركسية)، ونجاح الولايات المتحدة فى حشد حوالى ثلاثين دولة ومعها الأمم المتحدة فى عاصفة الصحراء لضرب العراق بعد غزوها الكويت (سنة ١٩٩٠) وانفرادها بالسيطرة على النظام العالمى الجديد(١).

وهذا الانتصار الليبرالى (والرأسمالى) على النظم البديلة له هو ما دعى الكاتب الأمريكى (اليابانى الأصل) «فوكوياما» إلى طرح فكرته «نهاية التاريخ» والتى يزعم بها أن العالم قد وصل إلى نقطة حاسمة فى التاريخ البشرى تتحدد بانتصار الليبرالية والديمقراطية من النمط الغربى على سائر النظم المنافسة لها، فالرأسمالية هى أفضل أنواع التنظيمات الاقتصادية - من وجهة نظره والليبرالية الغربية هى أسلوب الحياة الوحيد الصالح للبشرية، وأن العالم يعيش عصر انتهاء الأيديولوجيات، ولاشك أن هذا الطرح بعد نفيا لمبدأ هام فى النظرية الديمقراطية وهو

(١) المرجع السابق، ص ٧.

مبدأ، القبول بالتعدد الفكرى والسياسى، ، وضد فكرة «النسبية الثقافية، واحترام الخصوصويات الثقافية والحضارية للمجتمعات الإنسانية، وهو طرح غير ديمقراطى حيث يرتكز على أن هناك أفكارا بشرية نهائية وحتمية(١).

- **مفهوم «العولمة: Globalization»:**

ويعنى مفهوم العولمة ازدياد العلاقات المتبادلة بين الأمم (فى انتشار المعلومات والأفكار، وفى تأثر أمة بقيم وعادات غيرها من الأمم، وانتقال رؤوس الأموال ...)، ولقد عرف هذا المفهوم منذ عدة قرون (منذ الكشوف الجغرافية فى أواخر القرن الخامس عشر)، إلا أنه فى الثلاثين سنة الأخيرة طرأت أمور جديدة عمقت من ظاهرة العولمة (منها انهيار عزلة بعض الأمم كأوربا الشرقية والصين، وزيادة عدد السكان، وتغير مركز الدولة من هذا النمو فى العلاقات بين المجتمعات، وبظهور المؤسسات المالية الدولية كصندوق النقد الدولى، والشركات متعددة الجنسيات..).

ومن الملاحظ: أن إستخدام مفهوم العولمة قد زاد بوجه خاص بعد سقوط الاتحاد السوفيتى وتفكك الكتلة الشرقية وتحول دولها إلى اقتصاديات السوق والحرية الاقتصادية، حيث طرح هذا المفهومم بشدة، وما يميز العولمة الآن أنها عولمة لحضارة بعينها ليست ظاهرة بين

---

(١) انظر:

Fukuvyama, Francis. "The End of History and Last Man".

ترجمة حسين أحمد أمين، مركز الاهرام للترجمة والنشر - مؤسسة الأهرام، ١٩٩٣. وانظر أيضا: د. حسنين توفيق ابراهيم، المرجع السابق، ص ٧٧. وكذلك: د. جلال أمين، العولمة، سلسلة اقرأ، دار المعارف، العدد ٦٣٦، ١٩٩٨، ص ٥، ص ٦. حول نقد الليبرالية بصفة عامة انظر: د، محمود إسماعيل محمد، المرجع السابق، من ص ١٩٩ إلى ص ٢٢٨.

الحضارات والثقافات، الاعتراف بحتميتها هو اعتراف بأنه لم يعد هناك طاقة باقية بمقاومتها[1].

إنها العولمة الليبرالية التى ترسم صورة (من ثنايا سياسات ليبرالية حديثة) بالعودة إلى الليبرالية والرأسمالية بعد قرن طغت فيه الأفكار الشمولية (الشيوعية - النازية - الفاشية)، بإطلاق آليات السوق وابتعاد الحكومات عن التدخل فى النشاط الاقتصادى وحصر دورها فى حراسة النظام. وهناك أصوات واعية فى الغرب فى مواجهة هذه العولمة، وهوما ينعكس فى النشاط الواعى لأحزاب الخضر والاتجاهات النقابية...، فهناك من يطالب بحماية البيئة والعدالة الإجتماعية، وهناك من يحاول وقف تأثير العولمة على الدول النامية، فلا شك أن انتهاء الحرب الباردة والتناقص بين الشرق والغرب جاء على حساب تعميق التناقض بين الشمال والجنوب ومزيد من التهميش للدول النامية، فالأوضاع غير المتكافئة فى العلاقات التجارية والمعاملات المالية الدولية، وخسائر دول الجنوب التى تمثل أضعاف ما تحصل عليه من معونات خارجية.كل هذا يؤكد على ديكتاتورية السوق والعولمة فحوالى ٢٠ ٪ من دول العالم تستحوذ على ٨٥ ٪ من الناتج العالمى الإجمالى، وعلى ٨٤ ٪ من التجارة العالمية ويمتلك سكان هذه الدول ٨٥ ٪ من مجموع المدخرات العالمية[2].

---

(١) انظر فى هذا الشأن: المرجع السابق، ص ٦، ص ٨، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٨، ص ١١، ص ١٨. وانظر كذلك: د. حسنين توفيق، المرجع اسابق، ص ٧٣. وانظر بصفة عامة هنا: هانزبيتر مارتين، وهارالد شومان، فخ العولمة - الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية، ترجمة د. عدنان عباس على، من سلسلة عالم المعرفة (العدد ٢٣٨).

- ظاهرة التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين:

وكل هذه التحولات والتورطاتت السابقة فى الواقع السياسى الدولى أثمرت عن تحليلات جديدة فى مجالب النظم، وبالتحديد ظاهرة «التحول الديموقراطى» من النظم الشمولية إلى النظم الديموقراطية الغربية.

وهذه الظاهرة عرض لها الكاتب الأمريكى «صامويل هانتنجتون» فى كتابة «الموجة الثالثة» التحول الديمقراطى فى أواخر القرن العشرين»، حيث ركز على حركات التحول من النظام الشمولى إلى النظام الديمقراطى الغربى، والتى اجتاحت العالم فيما بين عامى ١٩٧٤، ١٩٩٠ (بدءا بنهايج دكتاتورية البرتغال سنة ١٩٧٤، وما أحدثته أزمة النفط من ركود اقتصادى فى دول أوربية وفى أمريكا الشمالية واليابان، وانتقال هذا التحول إلى أمريكا اللاتينية وآسيا وأوربا الشرقية، ولقد كان هذا التحرك محدودواً فى أفريقيا والشرق الأوسط)، حيث كان التحرك نحو الديموقراطية ظاهرة عالمية ازدادت عمقا مع تفكك الاتحاد السوفيتى وما ترتب عليه من انهيار النظم الشيوعية فى أوربا الشرقية. هذا وينطلق المؤلف فى تحليله لهذه الظاهرة من أن الديموقراطية تعنى نهج للحكم يقوم على الانتخابات الحرة والمؤسسات الثابتة وعلى تداول السلطة بين الأحزاب السياسية القائمة وحرية الاختيار لكل الناخبين، ويؤكد على أن الديمقراطية ليست نظاما للحكم وإنما هى نهج يتبع فى إطار نظام الحكم، وأنها لا تتناسب مع الحكم العسكرى أو الدكتاتورى.

وإذ عرف الكاتب بالديموقراطية، راح يتناول أهم تطور سياسى

عالمى فى أواخر القرن العشرين وهو تحول حوالى ثلاثين (٣٠) دولة من دول العالم من النظم السياسية غير الديمقراطية إلى نظم ديمقراطية فيما بين عامى ١٩٤٧و ١٩٩٠، وهنا لم يسع الكاتب إلى تقديم وصف لهذه التحولات وإنما سعى إلى تقديم تفسير لظاهرة التحول الديمقراطى فى فترتى السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، وأوضح أن هذه الموجة من التحول الديمقراطى سبقتها موجتين هما:

الأولي: تكمن جذورها فى الثورتين الفرنسية والأمريكية، وأن الموجة الأولى بدأت فى الولايات المتحدة من التحول إلى الديمقراطية من ثنايا الظهور الفعلى للمؤسسات الديموقراطية فى القرن التاسع عشر (وتحديداً فى عام ١٨٢٨) ثم تحركت الدول الأخرى (ثلاثون دولة) فى نفس الاتجاه. ولكن هذه الموجة تراجعت بظهور موجة مضادة أولى لها منذ سنة ١٩٢٢ وحتى سنة ١٩٤٢ (ظهور نظم الحكم الشمولى فى إيطاليا وألمانيا).

الثانية: وبدأت من الحرب العالمية الثانية (منذ سنة ١٩٤٣)، بسقوط نظم الحكم الشمولية فى ألمانيا وإيطاليا، واستقلال بعض الدول (حال دولة الباكستان)، لكن الضغط السوفيتى السيوعى أطفا شعلة الديموقراطية فى أوروبا (الشرقية)، فانحسرت الموجة الثانية بموجة مضادة ثانية (١٩٥٨ - ١٩٧٥) بانقلابات فى أمريكا اللاتينية.

أما الموجة الثالثة: للتحول الديموقراطى فقد بدأت بعام ١٩٧٤، مع تحول ما يقرب من ثلاثين دولة شمولية أو سلطوية إلى الديموقراطية، وترتب عليها أن أصبح عدد الدول الديموقراطية فى العالم بنسبة ٤٥٪، ففى الموجة الأولى كانت الديموقراطية سائدة فى سنة ١٩٢٢ بنسبة

٤٥,٣ ٪ من دول العالم ثم تراجعت بموجة مضادة ثانية (سنة ١٩٧٣) إلى ٢٤,٦ ٪.

وفى هذه الموجة الثالثة تحولت دول شمولية إلى الديموقراطية من نظم أحادية الحزب الواحد، ونظما عسكرية (كإندونيسيا وبورما) ودكتاتورية فردية (حال كوبا) وحكومة أقلية عنصرية (كما فى جنوب إفريقيا).

ولقد أرجع الكاتب هذا التحول إلى عوامل اقتصادية: منها النمو الاقتصادى واتساع الطبقة المتوسطة. كما تناول الكاتب أسباب تلك التحولات الديموقراطية والشروط التى ينبغى توافرها لقيام نظام ديموقراطى، والإجراءات التى تتبعها الديموقراطيات الحديثة النشأة فى سبيل ترسيخ دعائم الديموقراطية. أشار إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية قد بدأت سياسية رامية إلى دفع حقوق الإنسان والديموقراطية قدما فى الدول الأخرى منذ عام ١٩٧٣، وحتى سنة ١٩٨٩.

ومن الملاحظ: أن نظرية الكاتب الأحادية إلى الأمور فى تفسيره لظاهرة التحول الديموقراطى فى أواخر القرن العشرين، اعتبرت الغرب محور للكون، بل إنه تجاهل الثورة الفرنسية وادعى بأن الموجة الأولى للديمقراطية بدأت فى الولايات المتحدة حيث بدت وجهة نظرة الغربية الأمريكية الصرفة. وادعى كذلك أن الديمقراطية الغربية (الليبرالية) هى قدر محتوم تؤول إليه جميع دول العالم، وما استتبع ذلك عن نظرته إلى العقائد الأخرى – كالإسلام، حيث كانت نظرته سطحية فقد ادعى

أن العقيدة الإسلامية تتضمن عناصر تتناسب وقد لاتتناسب مع الديموقراطية[1].

هذا وبصدد تحول بعض دول العالم النامى إلى اليموقراطية ومن نظام الحزب الواحد إلى التعددية الحزبية، فإن الأمر يختلف كثيراً عن النظم الديموقراطية الغربية، فعقب الاستقلال تحولت بعض الدول النامية فى اتجاه الحزب الواحد المسيطر (بعد مرحلة من تجربة التعدد الحزبى)، والحزب الواحد: يطلق على كل من: ١) الحزب الأوحد الذى يحتكر الحياة السياسية ولا يترك لغيره فرصة للتعايش معه، ٢) الحزب المسيطر الذى لا يحتكر الحياة السياسية وإن كان يسيطر عليها سيطرة تامة ويترك لغيره فرحة للتواجد ولكن لايعطيه فرصة لتحديه.

وهذا الحزب الواحد (الجماهيرى) كان أفضل هيكل تنظيمى للدول النامية منذ استقلالها السريع، حيث كان هدفه تحقيق متطلبات ما بعد الاستقلال وهى بصفة عامة تحقيق التنمية الشاملة وتحقيق الوحدة السياسية وبناء الدولة القومية، ولقد انتشر الحزب الواحد الجماهيرى فى الدول النامية وخاصة فى فترة الستينيات على أساس أنه الوسيلة التنظيمية الأساسية لاستيعاب الشعب كله، واعتبار أن التعددية آنذاك

---

(١) انظر:

- Huntington, Samuel P., "The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century", University of Oklahoma Press: Norman and London.

وانظر فى هذا الصدد أيضاً:

– د. مصطفى كامل السيد، مفهوم المجتمع المدنى، والتحولات العالمية ودراسات العلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية جامعة القاهرة، سلسلة البحوث السياسية، العدد ٩٥، ابريل ١٩٩٥، ص ٢، ص ٣.

عامل لتقسيم المجتمع، كما أن البناء الاجتماعى والسياسى الاقتصادى وضعفه لم يمكن من إقامة نظام تعدد حزبى ناجح نتيجة استقرارها ونتيجة لوجود القبلية والعصبيات، وأن ذلك سيأتى على حساب الوحدة السياسية المنشودة، أما الآن فإن مستقبلها السياسى (نحو التعددية) هو الذى سيحدد نظامها الحزبى بعد أن تتضح معالم عقيدتها[1].

ابعاد ظاهرة التحول الديموقراطى فى موضوعات النظم:

فهذه الظاهرة (التحول الديموقراطى) طرحت موضوعات فى مجال دراسة النظم أهمها:

أولاً: حقوق الإنسان:

وبداية نشير إلى أن العولمة قد أدت إلى حدوث تبدل كبير طرأ على مبدأ السيادة الوطنية فى المفهوم التقليدى، فمع التطورات التى طرأت على الساحة الدولية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية ترتبت آثار عديدة أدت إلى التضييق من نطاق وحدود سلطات الدولة القومية، لكنه ازداد عمقاً مع التطورات التى حدثت على الساحة الدولية منذ منتصف الثمانينات. فالتطور الحاصل الآن فى مجال الحماية الدولية لحقوق

---

(١) انظر: د. حورية توفيق مجاهد، نظام الحزب الواحد فى افريقيا - بين النظرية والتطبيق، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٧ . وحول البناء الاجتماعى وضعفه ووجود عصبيات وولاء قبلى أو طائفى فى الدول النامية انظر: د. عبد الله هدية، السلطة والشرعية فى الدول النامية، مجلة العلوم الاجتماعية - العدد ٣ - المجلد ١٢ - خريف ١٩٨٤، من ص ١٢١ إلى ص ١٢٣ . وانظر أيضاً: د. إبراهيم درويش، المرجع السابق، ص ١٦٤، ص ١٦٥ .

الإنسان يشكل نموذجاً للتدليل على درجة التغير التى أصابت مبدأ السيادة الوطنية لمصلحة الجماعة الدولية[1].

ولقد كان الاهتمام الدولى المتزايد بحقوق الإنسان والحريات الأساسية تعود بدايته الحقيقية إلى تاريخ إنشاء الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥، وإعلان حقوق الإنسان سنة ١٩٤٨، إلا أنه من الملاحظ أن السنوات الأخيرة من تطور النظام الدولى - وخاصة منذ نشوب حرب الخليج عامى ٩٠/ ١٩٩١ قد عمقت من هذا الاهتمام، وذلك من خلال إعادة طرح ما اصطلح على تسميته بمبدأ التدخل الدولى الإنسانى أو التدخل الدولى لأغراض إنسانية "Humanitarian Intervention"، حال التدخل الدولى ضد العراق لحماية الأكراد والشيعة فى شمال البلاد وفى جنوبها وذلك فى أعقاب انتهاء حرب تحرير الكويت فى فبراير سنة ١٩٩١، والتدخل الدولى فى الصومال أوائل سنة ١٩٩٣ تحت شعار إعادة الأمل وإنقاذ الشعب الصومالى من خطر المجاعات نتيجة لانهيار الدولة[2]، والتدخل من جانب حلف الناتو فى مارس سنة ١٩٩٩ لانقاذ شعب كوسوفا من الإبادة من جانب الصرب.

ومسألة حقوق الإنسان على ذلك النحو جعلت نظرية سيادة الدولة تتراجع أمامها، وفى البداية طرحت هذه المسألة على استحياء من ثنايا الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨، وأصبح لهذه الحقوق من يتبناها من الجماعات غير الحكومية بعضها ذا مكانة دولية مرموقة حال «منظمة العضو الدولية»، ولقد برزت مسألة احترام حقوق الإنسان

---

(١) انظر: د. على الدين هلال، المرجع السابق، ص ١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦.

وتطبيق المعايير والمفاهيم الغربية لهذه الحقوق باعتبارها معايير مستقرة عالمياً، وممارسة الضغوط ضد الدول التى لا تتمشى مع ذلك، على اعتبار أن مسألة حقوق الإنسان من مسائل القانون العام التى لا ينبغى الاحتجاج فى مواجهتها بمبدأ عدم التدخل فى الشئون الداخلية. والولايات المتحدة فى تعاملها مع دول العالم النامى تقيم المساعدات الإنسانية لاستخدامها كوسيلة ضغط على الدول، ومع انهيار الاتحاد السوفيتى زالت الحماية لدول الكتلة الشرقية ودول العالم النامى حليفة الاتحاد السوفيتى سابقاً، حتى أصبح المناخ الدولى الجديد يجعل من هذه الدول تبدو متخلفة عن ركب التحول الديموقراطى. وهكذا دفعت الظروف العالمية الجديدة إلى بروز مسألة حقوق الإنسان من جديد واهتمت بها الجامعات الغربية والعربية على السواء[1].

هذا والأصل فى موضوع حقوق الإنسان أن لكل مواطن حقوقاً وحريات أساسية لها طابع العمومية والعالمية، ولاتستطيع السلطة الحاكمة أن تتدخل فيها أو تقيدها، وهذا هو إطار الخصوصية للإنسان، كما أن للمواطن حق مقاومة الحكومات إذا طغت. ويذهب أصحاب

---

(١) انظر: د. محمد نعمان جلال، مصر: العروبة والإسلام وحقوق الإنسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، من ص ١١ إلى ص ٣٩. وانظر كذلك بصفة عامة بشأن موضوع حقوق الإنسان: د. مصطفى كامل السيد، محاضرات فى حقوق الإنسان، من مطبوعات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، الطبعة الثالثة، للعام الجامعى ١٩٩٧ - ١٩٩٨. ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: مساهمات د. على الدين هلال فى مركز دراسات الوحدة العربية (حول دراسة الديموقراطية وحقوق الإنسان فى الوطن العربى)، ١٩٨٦. وأيضاً: د. أحمد الرشيدى، الضمانات الدولية لحقوق الإنسان وتطبيقاتها فى بعض البلاد العربية: بحث مقدم إلى ندوة تدريس حقوق الإنسان، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩١. وكذلك: د. عز الدين فوده، حول ضمانات حقوق الإنسان فى البلاد العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١.

نظرية الحريات العامة إلى القول بأنه فى الدائرة التى يحق للحاكم أن يشرع فيها فإنه يجب أن يكون للجماعة وللفرد الوسائل التى يستطيعان بها مقاومة الحاكم إذا طغى، من ذلك حق النقد وحق الاجتماع وحق التنظيم، فيذهب «هارولد لاسكى» مثلاً إلى أن الدولة ليست المصدر الوحيد للحقوق وأن المواطن له حق المقاومة إذا اعتدت الدولة على حقوقه وحرياته، ويسمى «توماس جرين» ذلك بواجب المقاومة. والحرية بهذا المعنى تصبح حق المواطن فى الاشتراك والتأثير على صنع القرار السياسى بشكل مباشر أو غير مباشر فالحرية السياسية فى جوهرها تعنى وجود توازن معين بين القوى السياسية[1].

ثانياً: المجتمع المدني:

وظهر هذا المفهوم منذ أواخر الثمانينات من القرن العشرين بعد اختفائه قرابة خمسة عقود، مع ما أسماه «صامويل هانتنجتون» بالموجة الثالثة للديمقراطية، حيث أصبح تشجيع المنظمات غير الحكومية (Non governmental)، وخاصة منظمات رجال الأعمال والجمعيات التى تدعو إلى حرية السوق ووقف تدخل الدولة فى الاقتصاد، وأصبح هذا الأمر عنصراً أساسياً فى السياسات التى تدعو إليها حكومات الدول الرأسمالية وعلى رأسها الولايات المتحدة كل دول العالم الأخرى إلى اتباعها وتصور ذلك الأمر على أنه يتفق مع التطور الديموقراطى واحترام حقوق الإنسان وخاصة فيما يتعلق بحرية التنظيم.

---

(١) انظر فى هذا الصدد: د. على الدين هلال، محاضرات فى النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص ٤٦.

ومن الواضح أن تشجيع المنظمات غير الحكومية يعنى تشجيع نمو وعمل تلك القوى الاجتماعية (وخاصة منظمات رجال الأعمال) إلى الأخذ باقتصاد السوق، والحد من دور الدولة فى الاقتصاد وفى المجتمع المدنى وبما يوفر للشركات متعددة الجنسيات التابعة للدول الرأسمالية المتقدمة أوسع سوق عالمى ممكن. كما أن الدول المسيطرة على المؤسسات المالية الدولية وخاصة الولايات المتحدة تستخدم تلك المؤسسات فى تشجيع سائر دول العالم الأخرى بالنهوض بالمجتمع المدنى على أساس أن المجتمع المدنى لا يمكن - على حد ادعائها - أن يزدهر إلا فى ظل اقتصاد السوق وفى ظل نظام اقتصادى يقوم على احترام الملكية الخاصة(١).

وهذا المفهوم «المجتمع المدنى» والذى يعنى إعادة تعريف العلاقة بين الدولة والمجتمع، لا يعنى نظرية جديدة، ولا اتجاه فى تحليل النظم السياسية، وإنما هو موضوع هام تعنى به السياسة المقارنة، فتطرح أسباب تطوره فى نظم معينة وتخلفه فى أخرى، والمجتمع المدنى لا حق على المجتمع الطبيعى (المجتمع الإنسانى فى حالة الطبيعة)، ولا يتطابق مع المجتمع الدينى (الذى تحكمه سلطة دينية)، وليس هو الدولة، وإنما هو كل الأنشطة التى تخرج عن تنظيمها، فهو ذلك المجال المتروك للمواطنين لكى يتحركوا فيه بحرية ويعبرون فيه عن قدرتهم على الخلق والابتكار، وهو لايظهر فى إطار الدولة المستبدة، بل فى مجتمع يقر بالتعددية الفكرية. هذا والذين يدعون أن هذا المجتمع المدنى لا يظهر إلا فى وجود نظام اقتصادى رأسمالى هو ترويج للمجتمع الرأسمالى الليبرالى، كما أن هذا المفهوم فى العالم العربى له

---

(١) انظر: د. مصطفى كامل السيد، مفهوم المجتمع المدنى، مرجع سابق، ص ٢، ص ٥.

أنصاره (من ذوى النزعة الليبرالية) وخصومه (من القوميين العرب)[1].

وهكذا فإن ظاهرة التحول الديمقراطى قد طرحت موضوعات حديثة نسبياً على الساحة الآن أهمها: حقوق الإنسان والمجتمع المدنى إلى جانب موضوعات أخرى منها دور المرأة فى الحياة السياسية فى المجتمعات المعاصرة، ودور الأقليات ودراسة ظاهرة العنف السياسى وظاهرة عدم الاستقرار السياسى كذلك. كما أن ظاهرة العولمة قد أثارت مسألة اختراق النظم من جانب القوى العظمى والكبرى تحت مسمى التدخل الدولى الإنسانى لحماية حقوق الإنسان أو من خلال منح المعونات والقروض بشروط تهدد مبدأ السيادة القومية من ثنايا المؤسسات المالية الدولية (كصندوق النقد الدولى).

خامساً: تصنيف اتجاهات تحليل النظم من حيث مستوي التحليل:

وإذا انتهينا من تصنيف النظم من حيث المنهج ومادة وأدوات التحليل، ومن حيث الموضوع الدراسة تشير هنا فى عجالة إلى أن تحليلات النظم السياسية الحديثة والتى سبق التعرض لها فى تصنيفات من حيث المنهج والمادة وأدوات التحليل والموضوع تصنف إلى مايلى:

١- تحليلات جزئية (Micro) وأخرى كلية (Macro)، ومن التحليلات الكلية اتجاه تحليل النظم الذى يسعى إلى تقديم تفسير لطبيعة حريكة النظام السياسى فى مجمله (على اختلاف المجتمعات) أو دراسة

(١) المرجع السابق، ص ٧، ص ٨، ص ١٥، ص ١٦، ص ١٨، ص ١٩. ولمزيد من التفصيل فى هذا الصدد انظر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية عن : المجتمع المدنى فى الوطن العربى ودوره فى تحقيق الديموقراطية، من منشورات مراكز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٩٢.

عناصر استقرار النظام السياسى بصفة عامة أو شرعية النظم السياسية أو تقديم تفسير لظاهرة التحول الديمقراطى وهكذا[1]. ومن التحليلات الجزئية: تلك التحليلات التى تستهدف وصف عملية صنع القرار فى محافظة ما من محافظات مصر مثلاً، أو تستهدف وصفاً للمشاركة السياسية فى محافظة أخرى، أو وصف دور جماعة أو حزب معين فى بلد ما فى فترة زمنية محددة، وهكذا[2].

---

(1) ومن التحليلات الكلية تلك: ما سبق التعرض وخاصة فى اتجاه تحليل النظم وفى مقدمة هذه الاتجاه «ايستون» فى كتابه: "A Framework for Political Analysis" الذى حاول فيه تقديم نموذج لتحليل النظم السياسية بصفة عامة، وسبق نموذجه هذا بنظرية مفصلة تفصيلاً طويلاً بالتعريف بالنظام السياسى وبيئته وتفاعله مع النظم الاجتماعية المختلفة فى بيئته الداخلية والخارجية. ومن هذه التحليلات الكلية أيضاً محاولة «هانتنجون» فى تحليله لظاهرة «التحول الديموقراطى» على نحو ما تقدم.

(2) ومن التحليلات الجزئية فى هذا الصدد:

اتجاه تحليل الجماعة، حال الدراسة التى قام بها د. مصطفى كامل السيد عن دور جماعات المصالح فى النظام السياسى المصرى، بعنوان: المجتمع والسياسة فى مصر - دور جماعات المصالح فى النظام السياسى المصرى (١٩٥٢ - ١٩٨١)، دار المستقبل العربى بالقاهرة، ١٩٨٣. وانظر كذلك: د. أمانى قنديل، الدور السياسى لجماعات المصالح فى مصر - دراسة حالة لنقابة الأطباء (١٩٨٤ - ١٩٩٥)، من مطبوعات مركز الدراسات السياسى والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٦.

وكذلك من التحليلات الجزئية: دراسة الشخصيات القيادية السياسية المؤثرة فى نظام مجتمعها السياسى (وهى دراسات يغلب عليها الطابع السيكولوجى) حال دراسة:

- A Listair Cole, "Studing, Political Leadership, The Case of Francsios Mitterand". In Political Studies, vol, 42, no. 3 (September 1994).

ومن الملاحظ أن أطر دراسة القيادة السياسية والتى تصلح للنظم الليبرالية لاتصلح للنظم الشمولية ونظم دول العالم النامى. انظر فى هذا الشأن المرجع السابق، ص ٤٦٦.

هذا وفى إطار التحليلات الجزئية والكلية: ظهرت فى الآونة الأخيرة فى الولايات المتحدة دراسات تعرض لظاهرة الارهاب "Terrorism"، على مستوى جزئى (Micro) بدراسة الظاهرة على المستوى الفردى (كدراسة لقاتل رئيس وزراء اسرائيل اسحاق رابين على

٢- ومن مستويات التحليل كذلك دراسات الحالة والتحليل المقارن كوجهين لعملة واحدة، فعند وصف موقف معين من ثنايا دراسات الحالة ننظر إلى الجزئيات على أنها جانب من الحقيقة الكلية.

ويلاحظ أن التحليلات الكلية هى الوجه الآخر للتحليل المقارن، وأن التحليلات الجزئية هى أيضاً الوجه الآخر لدراسات الحالة(١).

وهكذا أحدثت الثورة السلوكية (كثورة منهجية) منذ بداية فترة الخمسينيات وما استتبعها من حركة ما بعد السلوكية، إلى جانب

=

سبيل المثال)، أو على مستوى الجماعات (كدراسة لجماعة اثنية فى مجتمع ما تمارس الارهاب وتهدد بقاء النظام)، أو دراسة الارهاب على مستوى الدولة (Macro) – أى لنظم الحكم التى تقوم بتصدير الارهاب دولياً. ولا شك أن هذه الدراسات هى دراسات غائية تستهدف الاتجاهات الدولية المعادية للنظم الليبرالية، والتى بدورها تصف كل من يعارضها بأنها نظم ارهابية (حال ايران – ليبيا ...)، انظر فى هذا الشأن:

- Schechterman B., and Slam M. eds., "Violence and Terrorism" 98/ 1999", (4th ed. McGraw-Hill, U.S.A), 1998.

(١) كدراسة أجراها: "Timothy Frye" عن مؤسسة الرئاسة في الدول التى تحولت من الشيوعية إلى الديموقراطية الغربية، ودورها فى مجتمعها فى أربع حالات (روسيا سنة ١٩٩١، استونيا سنة ١٩٩٢، وروسيا البيضاء سنة ١٩٩٤، وروسيا سنة ١٩٩٣)، فهى وإن كانت دراسة تقع فى نطاق دراسات الحالة، إلا أنها تستخدم أيضاً فى التحليل المقارن. انظر:

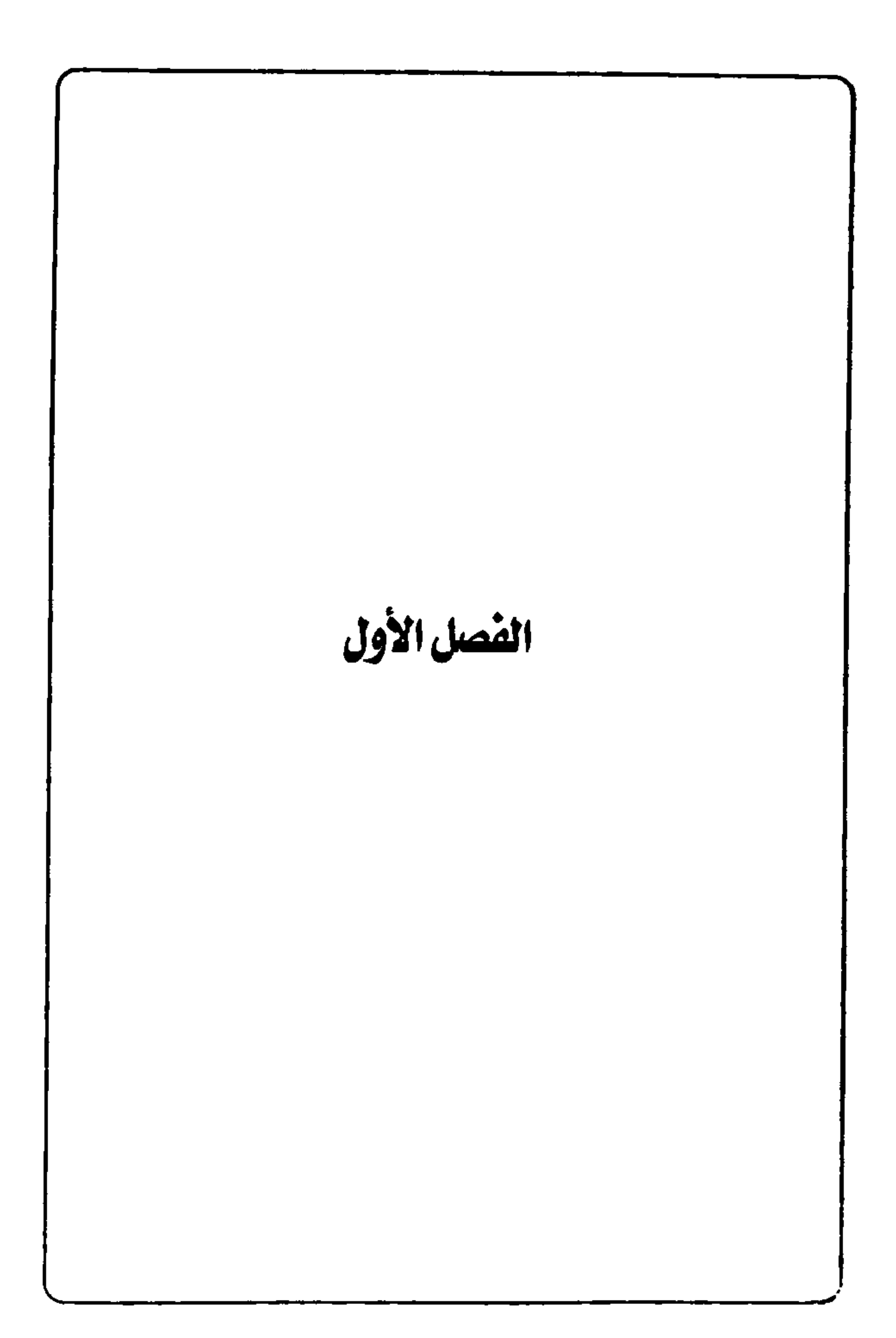
- Frye, Timothy, "A Politics of Institutional Choice: Post-Communist Presidencies", Comparative Political Studies Journal, (University of Washington), vol. 30, no.5, (October 1997), pp. 523 - 53.

وللتوضيح أن دراسات الحالة هى الوجه الآخر للتحليل المقارن، فإن دراسات الحالة لاتكتفى بالوصف للموقف أو الوحدة، ففى الوقت الذى تركز فيه على الموقف الكلى تنظر إلى الجزئيات من حيث علاقتها بالكل، على أساس أن الجزئيات هى جانب من الحقيقة الكلية، انظر فى هذا الصدد:

- Joe R. Feagin, "A Case for Case Study, (U.S.A: North Carolina Press, 1991), p. 36.

التطورات والتغييرات فى الواقع السياسى الدولى - أحدثت تغيراً واضحاً فى تحليلات النظم من حيث المنهج والموضوع، ومستوى التحليل، كما ساهمت التطورات والتحولات الدولية الجديدة منذ منتصف عقد الثمانينات وحتى عقد التسعينيات فى طرح موضوعات جديدة فى مجال دراسة النظم.





الفصل الأول

الفصل الأول
في النظم السياسية الحديثة

ونعرض فى هذا الفصل للنظم السياسية الحديثة انطلاقاً من أن عبارة "النظم السياسية" تشير إلى مجموعة المؤسسات الرسمية - أى المرتبطة فى قيامها واستمرارها بدستور مسبق والمرتبطة فى ذات الوقت بأيديولوجية مجتمعها. من هنا نرتبط فى تصنيف النظم الحديثة بمعيار الأيديولجية، وعلى أساس أن لفظة "الأيديولوجية" تعنى فيما هو متفق عليه: "فكر مذهبى فيما يتصل بالبناء الاجتماعى والسياسى والاقتصادى"، وأن هذه الأيديولوجية هى التى تحدد الأهداف العليا والقيم الأساسية (ومنها السياسية) للمجتمع .

هذا ولتوضيح مدلول لفظة **"الأيديولوجية"** نميز هنا بين عدة عبارات اصطلاحية **أولها:** عبارة **"الفكر السياسي"** والتى تعنى كل نتاج ذهنى بشرى جاء منفعلاً بعالم السياسة بواقعه وبمثالياته، **وثانيتها:** عبارة **"الفقه السياسي"** والتى تشير إلى الفكر السياسى (بمدلوله المتقدم) حينما يتبناه جمع من المفكرين ويلتقون حوله (حال فقهاء العقد السياسى: "هوبز"، و"لوك"، و"روسو") . **وثالثها:** عبارة **"المذهب السياسي"** والتى تعنى الفقه السياسى حينما يستهدف به أصحابه تغيير واقع عالم السياسة جذرياً أو جزئياً، أو بعبارة أخرى تشير عبارة المذهب السياسى إلى سعى أصحاب الفقه السياسى لوضع هذا الفقه موضع التطبيق، ومن هنا جاء تسمية المذهب السياسى بالأيديولوجية، فنقول الأيديولوجية الماركسية، والأيديولوجية الليبرالية .... إلخ .

وهكذا تتباين النظم السياسية الحديثة تبعاً لتباين أيديولوجياتها (أصولها المذهبية)، فهناك النظم الساسية الغربية الليبرالية التى ارتبطت بفلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر فى غرب أوروبا، وهناك النظم الشمولية التى جاءت فى مواجهة النظم الليبرالية فى القرن العشرين (كالنظام الماركسى السوفيتى، والنظام النازى الهتلرى فى ألمانيا، والنظام الفاشى الموسولينى فى إيطاليا) .

أولاً: النظم السياسية الليبرالية:

والنظم الليبرالية: "التحررية: Liberalism"، هى النظم ذات النزعة الفردية (الحرة) التى تقوم على إعمال هدف أسمى هو "حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد"، وهو الهدف النهائى الذى تقوم مؤسسات هذه النظم على إعماله .

وتصنف هذه النظم تبعاً لمعيار النشأة إلى نظم نشأت نشأة واقعية وأخرى ذات نشأة فلسفية. وهنا نشير إلى أن النظم السياسية الليبرالية لم تأت كلها إعمالاً لفلسفات (لأيديولوجيات) سابقة، فمن بين هذه النظم نظماً لم تنشأة نشأة فلسفية وإنما نشأت نشأة واقعية (تاريخية صرفة) حال النظام السياسى الإنجليزى الذى نشأ مرتكزاً لوثائق عملية بحتة لا إلى فلسفات، ولقد كان من وراء ذلك الثقافة الأنجلوسكسونية (ثقافة الحل العملى). إنها "البراجماتية: Pragmatism" التى يعارض أصحابها الدخول بشدة فى صراعات من أجل أفكار مجردة أو صراعات دينية، وإنما يعرف عنهم الصراع من أجل المصالح "فالميثاق الأعظم: Magna Charta" ما هو إلا حل عملى (حل وسط) للمصالح المتصارعة آنذاك، ما بين الملك والبارونات (الإقطاعيين) حيث أُجبر الملك على

التوقيع عليه، فنص هذا الميثاق على احترام الحقوق الإقطاعية وعلى أن الحرية مرتبطة بحدود الطبقات (كل حر فى حدود طبقته) . كما أن الصراع فيما بعد بين الملك والبرجوازيين قد أسفر عن إعلان "وثيقة الحقوق: Bill of Rights " والذى تضمن حرية الانتخابات البرلمانية وحرية الرأى لأعضاء البرلمان والحصانة البرلمانية .

إن التاريخ البريطانى منذ العصور الوسطى كان تاريخاً للصراع بين الملك والبرلمان من أجل مصالح كلاً منهما، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن مؤسسات النظام السياسى الإنجليزى نشأت واقعياً (مؤسسة: الملك ـ البرلمان بمجلسيه اللوردات والعموم ـ الوزارة) .

ففى العصور الوسطى وعلى أثر اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وتفتت السلطة فيها جاءت ظاهرة الإقطاع والتى تعنى أن كل أمير إقطاعى يمارس سلطته على ما يملكه من أرض، ثم سعى كل أمير إقطاعى لتجميع السلطة فى يديه بالقضاء على الأمراء الآخرين، فجاءت على أثر ذلك ظاهرة تركيز السلطة فى يد أمير واحد على قطعة أرض شاسعة فى أوروبا وعلى حساب الأمراء الآخرين. إنها ظاهرة"الملَكية" (التى ظهرت فى بريطانيا ـ فرنسا..)، والتى على مقتضاها أصبح الملوك على درجة من القوة الفعلية ومكنتهم من الإنفراد بممارسة مظاهر السلطة فى الداخل وفى الخارج، ودون مشاركة من الأمراء الإقطاعيين السابقين، فجاءت تبعاً لذلك ظاهرة "الدولة البيروقراطية" بموظفيها وجيشها الدائم وضرائبها المنظمة، حيث جاء الملوك بموظفين يديرون أمور الدولة باسمهم ولحسابهم. وهكذا نشأ"الملك" كمؤسسة سياسية فى بريطانيا ـ كغيرها من الدول الأوروبية آنذاك ـ نشأة تاريخيةواقعية صرفة .

هذا ورغم تركيز السلطة في يد " الملك " فى بريطانيا، إلا أن ذلك لم يقض نهائياً على قوة الإقطاعيين، فحينما اتجه إليهم الملك بفرض الضرائب عليهم (لتمويل الجيش والدولة الناشئة) أصروا على عدم دفع الضريبة إلا بمجلس منهم يقر تلك الضريبة ويراقب صرفها، فنشأ لذلك "مجلس اللوردات" نشأة مالية. ثم مع قيام عصر النهضة فى أوروبا ونمو الطبقة البرجوازية وثرائها اتجه الملك بفرض الضرائب على هذه الطبقة القادرة فدخلت تلك الطبقة فى صراع مع الملك وأصرت على عدم دفع الضرائب إلا بقانون يقره مجلس خاص بها ويراقب صرفها فنشأ لذلك "مجلس العموم نشأة مالية فى بادئ الأمر (حال مجلس اللوردات)، وأصبح البرلمان الإنجليزى يتكون من مجلسين هما: مجلس اللوردات ومجلس العموم، والتى كانت نشأتهما ماليه، وشيئاً فشيئاً تطورت سلطات البرلمان الإنجليزى من كونها سلطات مالية بحته إلى كونها سلطات سياسية تشريعية، ومن ثم فإن نشأة البرلمان الإنجليزى بمجلسيه كانت نشأة تاريخية صرفة .

وكذلك الحال بالنسبة للوزارة، فهى كمؤسسة سياسية نشأت نشأة واقعية كذلك (إلى جانب الملك)، فقد نشأت نتيجة لعرف بريطانى سائد مفاده أن "الملك" ذاته مصونة مقدسة لا تمس، وهو لذلك لا يسأل أمام أحد، فنشأت الوزارة تاريخياً لكى تسأل بدلاً من الملك عن وظيفة التنفيذ أمام البرلمان .

وهكذا نشأ النظام الإنجليزى بكل مؤسساته نشأة واقعية صرفة. بل أن واقع النظام الإنجليزى هو الذى أوحى لفلاسفة الغرب الحديث بأفكارهم السياسية، كفكرة الفصل بين السلطات"لمونتسكيو" الفرنسى، وفكرة سيادة الأمة "للوك" الإنجليزى.

ومن جملة ما تقدم تصنف النظم الليبرالية المعاصرة إلى نظم ذات نشأة واقعية (كالنظام الإنجليزى)، ونظم ذات نشأة فلسفية (حال النظام الأمريكى والفرنسى)[1] .

وإذن باستثناء النظام الإنجليزى فإن غالبية النظم الليبرالية نشأت نشأة فلسفية - أى جاءت إعمالاً لفلسفات (لأفكار أيديولوجية) سابقة. وحتى نقف على المعالم الرئيسية للفلسفة الغربية (فلسفات غرب أوروبا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر)، نوضح هنا أن النظم الغربية الليبرالية - كنظم حرة - جاءت إعمالاً لفلسفات كانت تدور حول هدف واحد هو حرية الفرد.

الأيديولوجية الليبرالية :.

والليبرالية هى أيديولوجية ذات نزعة فردية حرة، تستهدف حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد الطبيعية. ولقد ورث العالم الغربى عن الأغريق فكرة "الحرية الفردية"، فقد اعتبر الاغريق الحكومات الاستبدادية وحكومات الأقلية حكومات غير صالحة (طاغية) لأنها تعسف بالحريات، ثم تطورت هذه الفكرة بعد ذلك وأصبحت مذهباً سياسياً فى عصر النهضة الأوربية، حيث أثمر عصر النهضةالأوروبية عن فكرة الفرد الحر، الذى ليس له سيد، فالإنسان (وليس الله) اعتبر فى عصر النهضة الأوربية هو نقطة الالتقاء فيما يتعلق بالآراء والأفكار والحياة (بعد أن أدار الإنسان الأوربى ظهره لتعاليم الكنيسة) .

وهذا المذهب السياسى الحر «الليبرالية» يقوم على التأكيد على حق الإنسان فى الحرية (حرية شخصية - مدنية ..)، وفى حق الملكية

---

(١) راجع بصدد النشأة التاريخية للنظام الانجليزى: د. محمد طه بدوى، النظم السياسية، ص١٩٧ إلى ص٢٠١ .

(كأهم حق فى الحريات الاقتصادية)، مع ارتباط ذلك كله بالمنفعة: فالفرد يسعى إلى تحقيق مصالحه الخاصة، وهو فى سبيل ذلك يوازن بين مصلحته الشخصية والمصلحة العامة، لأنه لا يستطيع أن يتمتع بها إلا إذا أقر ذلك المجتمع، وهذا اقرار بمبدأ الحرية من ناحية وبالمساواة من ناحية أخرى .

ولقد تعرضت الليبرالية لانتقادات متعددة، فهى تقدس حقوق الفرد وتمجدها وتجعل منها غاية المجتمع، وهذا الأمر يوجد تناقض منطقى مع مبدأ الديموقراطية وما يترتب عليه من اتباع رأى الأغلبية وذلك لو أن الأغلبية رأت أن تقيد من الحقوق الفردية. كما أن عدم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى (طبقاً لمبدأ الحرية الاقتصادية على اطلاقه) يؤدى إلى الظلم والاستغلال نتيجة الاحتكارات الكبيرة لفئة محدودة من أصحاب رؤوس الأموال. والليبرالية تقتصر على مبدأ التنافس الحر حيث تتكالب فيها وتتنافس مصالح الأفراد المتضارية وتبعاً لذلك لا يمكنها أن تعطى بل ليس لديها ما تعطيه للناس مما يحتاجونه من دعم لمواجهة التوتر فى المجتمع الحديث الذى يواجه خطر الحرب الشاملة وما قد يلحق بها من دمار شامل وتشتت مادى ومعنوى كما لا يمكن لليبرالية أن تصمد للولاء التعصبى الذى تثيرة العقائد المتنافسة. هذا بالاضافة إلى عجز الليبراليون عن تقديم نظرية عامة شاملة لتفسير شتى قطاعات المجتمع الإنسانى، حيث أغفلت الليبرالية جوانب اجتماعية وروحية وركزت على الجوانب المادية وقامت على أسس علمانية صرفة. ونتيجة لذلك كله فقد ظهرت حركات ليبرالية متعددة تحاول الرد على هذه الانتقادات ، كما ظهرت أيديولوچيات شمولية جاءت على أنقاض الليبرالية كالنازية والفاشية والشيوعية .

ولقد ظهر في الغرب الليبرالي اتجاهان: الأول، يقول بنهاية الأيديولوچيات نتيجة لانحسارها وتراجعها في تحريك آمال الإنسان في التغيير، ونتيجة للأخذ بالتفكير العلمي وأساليب الإدارة العلمية في مؤسسات الدولة، الأمر الذي يتطلب معالجة علمية بعيداً عن الإيديولوجية. ومن الملاحظ أن هذا الطرح غير علمي. ذلك أن الإنسان عقيدي بطبعه - فأي لا يستطيع أن يحيا دون عقيدة أو أيديولوجية، ولم تختفِ الإيديولوجيات في الماضي أو الآن، وهي تؤدي دوراً لا يستطيع العلم أن يؤديه في حياة البشر. ومن أصحاب هذا الاتجاه كارل مانهايم وموريس دوفرچيه، وريمون آرون وغيرهم .

الاتجاه الثاني، وظهر في الغرب في الآونة الأخيرة بعد سقوط الشيوعية في الاتحاد السوفيتي ودول أوربا الشرقية، و في مقدمة أصحاب هذا الاتجاه «فرانسيس فوكوياما» الذي ذهب - كما تقدم - إلى القول بأنه «ربما كنا نشهد نهاية التاريخ بما هو: نقطة النهاية للتطور الأيديولوچي للبشرية وتعميم الليبرالية الديموقراطية الغربية على مستوى العالم كشكل نهائي للحكومة الإنسانية»، وذلك نتيجة تحول عدة دول شمولية وديكتاتورية إلى النموذج الليبرالي، ونتيجة نجاح اليابان (كعملاق اقتصادي) والنمور الآسيوية بعد اتباعها النموذج الرأسمالي. وهذه الفكرة بعيدة عن الواقع لأن الديموقراطية الليبرالية لم تصبح عالمية بعد ولن تصبح كذلك في المستقبل المنظور فهناك شعوب أخرى لها حضاراتها وثقافاتها المتباينة فهناك الثقافات:

الإسلامية والغربية والأرثوذكسية والهندوسية والسلافية واليابانية وغيرها [1] .

هذا، والأصول المذهبية للنظم السياسية الليبرالية ترتد لمذهب "الحقوق الطبيعية"، حيث جاءت فكرة " الحقوق الطبيعية" كبديل لفكرة"الحقوق الإلهية" في العصور الوسطى، ومضمونها أن الأفراد يتلقون حقوقهم مباشرة من الطبيعة ودون وساطة من أحد بوصفهم آدميين، وفي مقدمة تلك الحقوق حقا: الملكية والحرية، وعندما تنشأ السلطة تنحصر وظيفتها في حماية تلك الحقوق وصيانتها. وهذه الفكرة كانت واضحة في كتابات «جون لوك» الإنجليزي، ثم راحت هذه الفكرة تخرج تخريجاً جديداً خارج بريطانيا، وبالتحديد في فرنسا، وعلى يد كل من: "مونتسكيو"، "روسو". حيث تزعم "مونتسكيو" المذهب الحر الذي تصور- من خلاله- فكرة " الفصل بين السلطات" على أنها الضمانة الأكيدة لحماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد. كما تزعم" روسو" المذهب الديمقراطي الذي كان يرى- من خلاله أن الضمانة الأكيدة لحريات الأفراد تكون في اسناد السيادة إلى الشعب، وأن الحكومة ليست إلا وكيلاً عن الشعب صاحب السيادة والذي يملك حق اقالتها متى شاء.

من هنا فإن تلك الفلسفات (فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في غرب أوروبا لكل من: لوك- مونتسكيو- روسو) كانت تهدف إلى غاية واحدة هي حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد، وهذه الغاية هي الخط العريض لتلك الفلسفات والتي انصهرت في بوتقة

---

(١) راجع فيما تقدم بصدد الإيديولوجية الليبرالية: د. محمود اسماعيل، دراسات في العلوم السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢، من ص ١٦٠ إلى ص ٢٢٧. وأيضاً: صامويل هانتنجتون، صدام الحضارات ، ترجمة طلعت الشايب، ١٩٩٨، ص٥١، و ص٦٧ وما بعدها .

واحدة هى الفلسفة الليبرالية ومحورها حماية حريات الأفراد ووضع الضمانات لذلك .

وهذه الفلسفات الغربية (فى القرنين: السابع عشر والثامن عشر) انتهت إلى مجموعة مبادئ للتنظيم السياسى، ومن ثم تحولت تلك الأفكار الفلسفية (لكل من لوك - مونتسكيو ..) إلى مبادئ للتنظيم السياسى - أو إن شئنا صيغت تلك الأفكار فى شكل مبادئ عمل (قابلة للتطبيق) وذلك من ثنايا الإعلانات الثورية. وفى مقدمة هذه الإعلانات الثورية فى الغرب: إعلان الاستقلال الأمريكى سنة ١٧٧٦ ، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسى سنة ١٧٨٩ ، وذلك على أثر قيام الثورة الأمريكية سنة ١٧٧٦ ، والثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، فلقد تضمنت هذه الإعلانات الثورية أفكار "لوك" و "مونتسكيو" و "روسو" على أساس أنها أهدافاً ينبغى على كل نظام سياسى العمل على تحقيقها، فلقد آمن واضعوا هذه الإعلانات بأن الناس ولدوا أحراراً متساويين، وأن لهم حقوقاً طبيعية خالدة فى مقدمتها الحرية، وأن كل سيادة تتركز فى الأمة، وأن القانون مظهر الإرادة العامة، وأن كل هيئة اجتماعية لا تفصل بين السلطات هى هيئة لا دستور لها ..إلخ[١] .

• **مبادئ التنظيم السياسي في النظم الليبرالية : -**

وهكذا صيغت الأفكار السياسية لفلاسفة الغرب الحديث من ثنايا الإعلانات الثورية إلى مبادئ للتنظيم السياسى فى الغرب، ولكى ترتكز إليها النظم الغربية الليبرالية فى قيامها، وهى مبادئ: الشرعية - سيادة الأمة - الفصل بين السلطات .

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: د. محمد طه بدوى، النظم والحياة السياسية، مرجع سابق، ص ٦٥ وما بعدها .

أولا: مبدأ الشرعية:

وهو دعامة مبادئ التنظيم السياسي في الغرب، بل إنه دعامة النظم السياسية في الغرب، ويرتد هذا المبدأ إلى فكر الفيلسوف الفرنسي "مونتسكيو" في كتابه "روح القوانين" في القرن الثامن عشر، حيث أبقى "مونتسكيو" على المعيار العددى اليونانى فى تصديه لمشكلة: الاستبداد السياسى (من جانب الملوك)، لكنه رغم ذلك نبه إلى ضرورة التزام القائمين على السلطة بدستور مسبق، وذلك بصرف النظر عن عدد القائمين على السلطة - وسواء أكانوا قلة أم كثرة. ولقد ارتبط الغرب المعاصر بهذا التصور القانونى المونتسكى (حيث كان مونتسكيو يعمل بالقضاء) دون أى تغيير. ولقد ظهر تيار فكرى غربى (أنجلو سكسونى) فى الحقبة الأخيرة، وراح يميز بين "الشرعية"، وبين " المشروعية"، على أساس أن "الشرعية" تعنى التزام القائمين على السلطة بأيديولوجية المجتمع (بالأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع)، وأن "المشروعية" تعنى التزام القائمين على السلطة بدستور مسبق. ومن هنا ضمن هذا التيار الفكرى الشرعية: مضموناً سلبياً وآخر إيجابياً، أما عن مضمون الشرعية الإيجابى فهو يعنى - لديه - ضرورة التزام القائمين على السلطة فى قراراتهم وعلاقاتهم بالمحكومين بأيديولوجية المجتمع، وأما عن مضمون الشرعية السلبى فيعنى - لديه - ضرورة التزام القائمين على السلطة بالنظام القانونى للدولة (الدستور). هذا ورغم ذلك التمييز من جانب ذلك التيار الفكرى الغربى، إلا أن الغرب فى مجال التطبيق مازال حتى الآن يطبق المشروعية دون الشرعية (أو إن شئنا يطبق المضمون السلبى للشرعية دون مضمونها الإيجابى) فلا يزال هذا التيار الفكرى تيار على المستوى النظرى دون التطبيقى .

ومن هنا فإن الغرب فى التطبيق لم يتجاوز المشروعية بمضمونها المونتسكى وضماناتها القانونية الشكلية، والفقه السياسى الغربى ما زال أصحابه يصفون النظم السياسية الليبرالية الحديثة التى تقوم على الشرعية (بمضمونها المونتسكى) بأنها نظم الحكم الدستورى أو النظم الدستورية(١) .

ثانيا: مبدأ سيادة الأمة:

وترتد فكرة "سيادة الأمة" إلى الفيلسوف الإنجليزى "جون لوك" فى كتابه "الحكومة المدنية" فى القرن السابع عشر، حيث قصد من ورائها تدعيم سلطات البرلمان الإنجليزى فى صراعه مع الملك، حيث انطلق "لوك" فى فلسفته العامة من أن السلطة السياسية تنشأ نشأة إرادية (أى بعمل إرادى من جانب أفراد المجتمع) وأن مصدرها هو الرضا بها (من جانب المحكومين) . وتصور "لوك" وجود عقد سياسى يبرم بين طرفين هما: أفراد المجتمع من ناحية والملك من ناحية أخرى، وبموجب هذا العقد يتنازل الأفراد عن بعض حقوقهم للمجتمع كحق الفرد فى صيانة نفسه وغيره (ليتحول إلى سلطة عمل القوانين) وحق اتخاذ الإجراءات اللازمة لالزام الغير باحترام حقوقه الطبيعية (ليتحول إلى سلطة تنفيذ القوانين) ولكى يحل المجتمع محل الأفراد فى هاتين السلطتين، ولتسند سلطة عمل القوانين (التشريع) إلى البرلمان وهى الوظيفة السياسية الأعلى، ولتسند وظيفة التنفيذ وهى الوظيفة السياسية الأدنى إلى الملك،

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر للكاتب: شرعية السلطة فى الإسلام. دراسة مقارنة، دار الجامعة الجديدة، ١٩٩٦ وكذلك: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من٧٤ إلى ص٧٨. وانظر كذلك :

- L' idee de Légitimité, Presses Universitaires des France, Paris, 1967, PP. 29 - 41 .

وإذن يتنازل الأفراد بموجب هذا العقد عن أحد حقوقهم الطبيعية •حق اتخاذ الإجراءات اللازمة لالزام الغير باحترام حقوقهم الطبيعية - سلطة التنفيذ) إلى الملك فى مقابل أن يصون الملك ما تبقى لهم من الحقوق والتى فى مقدمتها حقا: الملكية والحرية فإن أخل الملك بهذا الشرط أجاز لوك للأفراد (أو للبرلمان ممثل الأمة) الثورة عليه، و "لوك" بهذا يكون قد قدم تبريراً فلسفياً لثورة البرلمان على الملك (فى عصره)، والتمكين للبرلمان فى مواجهة الملك، حيث انتهى إلى اسناد السيادة للأمة وليس للملك، واعتبار البرلمان ممثلاً (نائباً) عن الأمة صاحبة السيادة.

وفكرة "سيادة الأمة" تلك حينما صيغت فى مبدأ من مبادئ التنظيم السياسى فى الغرب (هو مبدأ سيادة الأمة)، راح الفقه الغربى يجمع فى هذا الصدد بين نظريتين رئيسيتين كأساس لطبيعة العلاقة بين الناخبين والمنتخَبين: النظرية الأولى هى نظرية "الوكالة" والثانية هى نظرية "العضو". وطبقاً للنظرية الأولى يعتبر المنتخب وكيلاً (مندوباً) عن ناخبيه فحسب ومن ثم فهو مكلف بتقديم كشف حساب دورى لهم، ولناخبيه حق اقالته متى شاءوا وذلك انطلاقاً من أن الشعب هو صاحب السيادة، وأن الحومة ليست إلا وكيلاً عن الشعب. أما عن النظرية الثانية فهى نظرية "العضو" فى الفقه الألمانى والتى بمقتضاها: يُعتبر عضو الهيئة الحاكمة فى الدولة ممثلاً للأمة، ويستقل تماماً عن ناخبيه، وهو غير مكلف بتقديم أى كشف حساب دورى لهم .

ومن هنا جاءت نظرية "الوكالة التمثيلية: Mandat Représentatif" لتكون وسطاً بين النظريتين السابقتين، فالمنتخبين وفقاً لها ليسوا مجرد أعضاء فى الهيئة الحاكمة فى الدولة وإنما هم ممثلون عن الأمة،

والوكالة ليست فردية يتلقاها المنتخب من دائرة ناخبيه فحسب وإنما هى وكالة جماعية يتلقاها المنتخبون جميعاً من الأمة بأسرها. وهكذا انتهت فكرة سيادة الأمة فى التطبيق فى الغرب الليبرالى إلى فكرة الوكالة التمثيلية، والتى حينما يقوم عليها نظام سياسى ما يوصف بأنه نيابى، حيث تتحدد خصائص النظام النيابى فيما يلى :

أولا: أن يكون المجلس النيابى منتخباً من ا لشعب .

ثانيا: عضو المجلس النيابى لا يعتبر ممثلاً لدائرة ناخبيه فحسب وإنما ممثلاً للأمة بأسرها .

ثالثا: عضو المجلس النيابى يستقل عن ناخبيه طول فترة عضويته، وهو غير مكلف بتقديم كشف حساب دورى لناخبيه، وليس لناخبيه حق اقالته .

رابعا: عضو المجلس النيابى ينتخب لمدة معينة (من أربع إلى ست سنوات) حتى لا تفقد الأمة رقابتها عليه .

خامسا: يقوم المجلس النيابى على الوظائف السياسية كلها (التشريع والتنفيذ) أو على الأقل على وظيفة التشريع(١) .

ثالثا: مبدأ الفصل بين السلطات :

ويعتبر "مونتسكيو" الفرنسى فى كتابه "روح القوانين" فى القرن الثامن عشر، هو الذى جاء بفكرة "الفصل بين السلطات" كضمانة

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن مبدأ سيادة الأمة انظر: د. محمد طه بدوى، أمهات الأفكار السياسية وصداها فى نظم الحكم، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨، من ص٩٢ إلى ص٩٤ وكذلك: جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. محمد صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات ببيروت، ١٩٨٥، ص ٣٦٨ .

وضعية (مصل واق) لعدم تدلى القائمين على السلطة إلى الاستبداد، وهذه الفكرة صورها "مونتسكيو" من ثنايا ملاحظته لواقع عصره - واقع النظامين الفرنسى والإنجليزى آنذاك، فلقد أبرم "مونتسكيو" مقارنة بين واقع هذين النظامين فلاحظ أن الشعب الإنجليزى ينعم بالحريات بينما الشعب الفرنسى ليس كذلك، ووجد أن العامل المتغير من وراء هذا التباين يكمن فى فكرة الفصل بين السلطات، حيث يقوم النظام الإنجليزى على تلك الفكرة (فالملك يقوم على سلطة التنفيذ، والبرلمان يقوم على سلطة التشريع). ذلك بينما يقوم الملك وحده فى النظام الفرنسى على سلطتى التشريع والتنفيذ معاً. ولقد انتهى "مونتسكيو" فى هذا الشأن إلى حقائق علمية قوامها: أنه ما من إنسان يتولى سلطة إلا ويتدلى بها إلى الاستبداد، وأن السلطة قوة،وأنه لا يوقف القوة إلا القوة. إنها فكرة الفصل بين السلطات التى استوحاها "مونتسكيو" من واقع النظام الإنجليزى، والتى يتمثل مضمونها فى ضرورة تفتيت (توزيع) السلطة بين عديد من هيئات (حتى لا تقوم عليها هيئة واحدة فتتدلى إلى الاستبداد)، وتحقيق التوازن فى القوة بين هذه الهيئات من ثنايا تبادل التأثير والتأثر فيما بينها.

ولقد راح الغرب الحديث يصوغ تلك الفكرة فى مبدأ من مبادئ التنظيم السياسى الغربى هو مبدأ الفصل بين السلطات، والذى انتهى فى مجال التطبيق فى النظم الغربية الليبرالية الحديثة إلى أن أصبح له بعدان: أحدهما تنظيمى والآخر قانونى.

أما عن البعد التنظيمى: (والذى بدوره يشمل بعدان أحدهما عضوى والآخر وظيفى) فهو يتمثل فى توزيع سلطات الدولة بين عديد

من هيئات وذلك باسناد وظائف الدولة (التشريع ـ التنفيذ ـ القضاء) إلى عديد من مؤسسات .

اما عن البعد القانوني: فنعنى به طبيعة العلاقة بين سلطتى التشريع والتنفيذ، وفى هذا الصدد أخذت النظم السياسية الليبرالية الحديثة عدة أشكال : -

أولها: نظم تقيم العلاقة بين سلطتى التشريع والتنفيذ على أساس فكرة التعاون، ونموذجها النظام البرلمانى الإنجليزى .

ثانيها: نظم تقيم العلاقة بين سلطتى التشريع والتنفيذ على أساس فكرة الاستقلال، ونموذجها النظام الرئاسى الأمريكى .

ثالثها: نظم تقيم العلاقة بين سلطتى التشريع والتنفيذ، على أساس فكرة التبعية (تبعية التنفيذ للتشريع) ونموذجها نظام حكومة الجمعية السويسرى، ولكن مع تحفظ من جانبنا[1] .

- **النظم السياسية الليبرالية الحديثة : -**

أولاً: النظام البرلماني[2]:

وترتبط تلك التسمية بالنظام الإنجليزى، حيث إن هناك خصائص للنظام الإنجليزى كلما توفرت فى نظام ما (خارج بريطانيا) سمى نظاماً برلمانياً .

والنظام الإنجليزى رغم عراقته واستمراريته فهو يخلو من دستور مدون، ولا يعنى ذلك عدم وجود قواعد مكتوبة تنظم شئون الحكم، بل

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: د. محمد طه بدوى، النظم والحياة السياسية، مرجع سابق، من ص ٨١ إلى ٨٥ .

(٢) راجع فى هذا الصدد: المرجع السابق، من ص٩٩ إلى ص١٠٣ .

هى موجودة لكنها غير مدونة فى وثيقة واحدة جامعة (دستور) وتتمثل فى :

اولا : مجموعة الوثائق التى أفرزها الصراع بين البرلمان والملك، ومن أبرزها وثيقة الماجنا كارتا ـ الميثاق الأعظم (١٢١٥)، ووثيقة الحقوق (١٦٨٩)، وهى وثائق واقعية خالية من الروح الفلسفية .

ثانيا: مجموعة القوانين الصادرة عن البرلمان والمتعلقة بالاصلاحات السياسية التى ادخلت على النظام البريطانى عبر العصور.

وبصفة عامة فإن العرف أسهم أكثر من أى قواعد مكتوبة فى تشكيل وصياغة وتطور النظام السياسى لبريطانيا[١]. هذا وطول مدة الصراع على القوة بين الملك والبرلمان كان الطابع البراجماتى هو السائد فى المجتمع الإنجليزى، فالشعب الانجليزى لا يستغرق فى المواقف السياسية مشاعره وعواطفه، ولا تستولى عليه التزامات عقائدية وفلسفية، وإنما هو دائماً وأبداً مستعد أن ينظر إلى المسائل فى ذاتها، ويميل إلى الحلول العملية بشأنها. ونتيجة لتلك السمة البراجماتية فى سلوك الشعب الإنجليزى فهو يتعلق بالعرف، وهذا العرف جاء كحل عملى فى مسألة ما ووجد نسبة عالية من الاتفاق العام حوله فلابد من احترامه[٢] .

والنظام الإنجليزى نظام نشأ نشأة تاريخية كما تقدم ـ أى أنه لم

(١) انظر: د. محمد محمود ربيع، وآخرين، موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، ١٩٩٤، ص١٦٦٠ .

(٢) انظر: د. منى أبوالفضل، النظام الساسى البريطانى، محاضرات القيت على طلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة ١٩٧٧/٧٦، ص٢٠ ، ص٢١ .

يستند فى قيامه إلى أيديولوجية سابقة .هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هو الذى أوحى للفلاسفة بأفكار سياسية خاصة بالنظم .

«فلوك» الإنجليزى تأثر فى فلسفته بالنظام السياسى الإنجليزى، تلك الفلسفة التى جاءت لصالح البرلمان (وبالذات لمجلس العموم - الذى كان يمثل الطبقة البرجوازية التى كان ينتمى إليها لوك) فى مواجهة الملك، فانتهى لوك من ثنايا تأثره بالنظام الإنجليزى إلى القول بفكرة سيادة الأمة وفكرة النيابة والنظام النيابى، حيث ورث الأيديولوجية الليبرالية فكرة سيادة الأمة، وهكذا فإن النظام الإنجليزى هو الأصل الذى ورث لوك تلك الفكرة والتى ورثها لوك بدوره للنظم الليبرالية الحديثة .

وكذلك الحال بالنسبة "لمونتسكيو" فقد استوحى فكرته عن الفصل بين السلطات من واقع النظام السياسى الإنجليزى فى عصره . فمن ثنايا الملاحظة كشف "مونتسيكو" عن حقيقة أن السلطة قوة وأنه طبقاً لطبيعة الأشياء لا يوقف القوة إلا القوة وتأكد له ذلك من خلال المقارنة بين واقع النظام الإنجليزى والنظام الفرنسى فى عصره، حيث انتهى إلى فكرة للفصل بين السلطات والتى تعنى ضرورة تفتيت السلطة بين قوتين متوازنتين هما: البرلمان الذى يقوم على وظيفة التشريع والملك للذى يقوم على وظيفة التنفيذ. فجاء بفكرة التوازن فى القوة بين السلطات من ثنايا تبادل التأثير والتأثر .

خصائص النظام البرلماني:-

والنظام الإنجليزى على صورته الحالية وبخصائصه العلمة لم يصدر من ثنايا فلسفة معينة كما تقدم، وإنما جاء نتيجة تطور تاريخى صرف، وصراعات بين قوتين فعليتين هما: الملك والبرلمان (مجلس

اللوردات ثم مجلس عموم) وهو صراع على القوة حيث انتهى النظام الإنجليزى بخصائصه التى هو عليها الآن .

والنظام الإنجليزى كنظام برلمانى لا يقف عند كونه يختص بوجود برلمان منتخب يمثل الأمة (مجلس العموم وينتخب لمدة خمس سنوات) فقط ولكنه يظهر على النظم النيابية الأخرى بأنه يقوم على أساس فكرة: التداخل فى الكيان العضوى وفى الكيان الوظيفى للسلطتين (التشريعية والتنفيذية) . فنجد أن الوظيفة التنفيذية فى النظام الإنجليزى تسند إلى هيئة مركبة من عضوين هما: الملك والوزارة، ولكل عضو منهما ذاتيته إزاء الآخر. فالوزارة تمثل همزة الوصل بين الهيئة التنفيذية (الملك) والهيئة التشريعية (البرلمان)، والملك[1] ليس مسئولاً سياسياً ولا جنائياً (لكونه لا يخطئ فى العرف الإنجليزى المتوارث من القرون الوسطى والذى قوامه أن الملك ذاته مصونة مقدسة لا تمس)،

(١) والملك: هو أقدم مؤسسة سياسية من نوعه فى العالم الحديث ، وبعد أن كان فى بداياته امبراطوراً فى مملكته أصبح يملك ولا يحكم: -

(The Queen reigns, but does not rule) .

فهذه العبارة الشهيرة تدل بوضوح تام على أن الملك (أو الملكة) الآن هو رمز قبل كل شيء فالحكومة البريطانية هى حكومة جلالته، وكذلك المعارضة، وباسمه تمارس السلطة، وهو ملك المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وأيرلندا الشمالية، وممالكها وأراضيها الأخرى، ملك ورئيس الكومونولث، وهو يفتتح كل دورة للبرلمان، ويصدر القوانين، وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة، والرئيس الزمنى لكنيسة انجلترا. غير أن الملك (أو الملكة) لا يمارس واقعياً أياً من هذه المهام، ولا يتصرف فى معظم الحالات إلا بناءً على توصية من رئيس الوزراء ولعل أهم وظيفة له هى الوظيفة الاحتفالية فى المناسبات الوطنية، هذا ولا يتورع بعض الكتاب الآن (كأنطونى سامبسون) عن استنكار النفقات المخصصة للملك وللأسرة المالكة واخضاعها للضرائب. وهكذا انسحب الملك تدريجياً من الممارسة الفعلية للحكم وأصبح دوره قاصراً على بعض الوظائف ذات الطبيعة الإحتفالية . انظر: د. محمد محمود ربيع، المرجع السابق: ص١٦٦١ ، وكذلك كلودغيو، النظام السياسى والإدارى فى بريطانيا، ترجمة عيسى عصفور، من منشورات عويدات ببيروت، ١٩٨٣، من ص ٣٤ إلى ص ٣٧ .

فنشأت الوزارة تاريخياً إلى جانب الملك لكى تسأل أمام البرلمان ولكى تتحمل عن الملك المسئولية، فهى مسئولة سياسياً أمام البرلمان الذى يمثل الأمة، ومن هنا نشأت قاعدة عرفية تقول بأن "الملك (الذى يملك ولا يحكم) لا يصدر قراراً فى شئون الدولة إلا إذا وقع عليه أحد الوزراء، حتى يتحمل المسئولية عن الملك الذى لا يسأل سياسياً"، كما نشأت قاعدة عرفية أخرى تقول "أن الوزارة هى المسئولة عن الوظيفة التنفيذية، وهذه المسئولية بالتبعية تصاحبها سلطة، فانتهى الأمر بالوزارة إلى كونها تهمين على شئون التنفيذ، ولذلك سمى النظام الإنجليزى "بنظام حكومة الوزارة"[1] .

وهكذا تسأل الوزارة أمام البرلمان سياسياً، وحتى تستطيع الوزارة الدفاع عن نفسها، نشأت لذلك قاعدة عرفية تقر بمشاركة أعضاء الوزارة فى جلسات البرلمان ولو كانوا غير أعضاء فيه للدفاع عن أنفسهم، وانتهى العرف فى هذا الشأن إلى أنه من المستحسن أن يجمع

---

(١) ورئيس مجلس الوزراء هو الرئيس الحقيقى للحكومة البريطانية وهو المنسق فيها ، وهمزة والوصل بين مجلس الوزراء والملك، يختار والوزراء ويمكن انهاء حكومته فور تقديم استقالته للملك، وله سلطة فصل الوزراء وحل مجلس العموم والدعوة لانتخابات عامة . ونظراً لمحدودية الدور الذى يقوم به الملك أو الملكة فى الواقع ،فإن بعض الكتاب يذهبون إلى القول بأنه إذا كان هناك ملك فهو رئيس الوزراء، فهو ملك فتنخب. بل يمكن القول بأن الانتخابات العامة هى فى الواقع لنتخاب لرئيس الوزراء. والملك (نظريا) هو الذى يختار رئيس الوزراء، وواقعياً الملك ليس له إمكانية الاختيار فعليه أن يعين زعيم الحزب الذى له أكثرية فى مجلس العموم . ورئيس الوزراء هو زعيم الأغلبية البرلمانية، وعادة ما يحدد الناخب موقفه فى الانتخابات فى ضوء تفضيله لشخص رئيس الوزراء، ولذلك يستمد الوزراء وجودهم وشرعيتهم من رئيس الوزراء، وسلطة رئيس الوزراء مقيدة بمبدأ المسئولية الوزارية الجماعية أمام البرلمان. انظر: د. محمد محمود ربيع، المرجع السابق، ص١٦٦١ . وكذلك: كلود غيو، المرجع السابق، ص٩ ، و ص٢٧ ، وص٢٨ . وأيضاً :
Roy Macridis, Editor, Madern Political Systems Op.Cit., 59- 60.

الوزير بين عضوية الوزارة وعضوية البرلمان، وتلك صورة من صور التداخل فى الكيان العضوى، ومن هنا فإن فكرة الاستقلال المطلق غير موجودة فى النظام الإنجليزى .

أما بصدد التداخل الوظيفي :

فإن سلطات الملك لم يمسها عرف ولكن قيدها الواقع فى الممارسة، فانتهى الأمر أن ترك أمر التشريع إلى البرلمان لكن لا تصدر القوانين إلا على أساس أن يصدق عليها الملك وإن لم يصدق الملك يعتبر القانون كأن لم يكن، ومن ثم تداخل فى الوظائف، لكن التقاليد الديمقراطية رغم هذه السلطة الهائلة للملك بصدد العمل التشريعى جعلته لا يستخدم هذا الحق منذ أكثر من مائتى سنة وحتى الآن. كما نشير هنا إلى أن الوزراء والذين غالباً ما يكونون أعضاء فى البرلمان لهم حق اقتراح مشروعات القوانين .

وهكذا تشارك سلطة التنفيذ (الملك، الوزارة) سلطة التشريع (البرلمان) فى عمل القوانين ومن ثم فإن هناك تعاوناً وتداخلاً بين السلطتين فلا فصل مطلق. ويقابل ذلك بالنسبة للعمل التنفيذى الذى يتصل بالمصلحة العليا للمجتمع "كالمعاهدات الدولية" والتى تبرم من جانب الوزارة، لكنها تظل معلقة فى نفاذها على تصديق البرلمان لها. ومن هنا: فالبرلمان (سلطة التشريع) يشارك فى العمل التنفيذى، ومن ثم فإن هناك تداخلاً وظيفياً فى النظام البرلمانى الإنجليزى .

وهناك خاصة أخرى للنظام البرلمانى الإنجليزى هى خاصة "التوازن فى القوة" فالعلاقة بين سلطتى التشريع والتنفيذ تقوم على فكرة التوازن فى القوة بمعنى أن لكل منها ما تستطيع به أن توقف القوة

الأخرى (أى تؤثر فيها). فالبرلمان قوة لكونه يتلقى قوته من الأمة كنائب عنها (وبالتحديد مجلس العموم، المجلس المنتخب: النيابى وليس مجلس اللوردات لأنه غير نيابى). والوزارة واقعياً (وهى ليست نيابية) قوة تهمين على التنفيذ وتسأل أمام البرلمان سياسياً. من هنا فللبرلمان (مجلس العموم) حق طرح الثقة بالوزارة ككل (مسئولية جماعية) أوبكل وزير على حدة (مسئولية فردية) و إذا تم طرح الثقة فعلى الوزارة أو الوزير الاستقالة فوراً. وحتى لا يغالى البرلمان فى استعمال ذلك الحق فإن للوزارة حق يقابل ذلك الحق ويتمثل فى حقها فى حل البرلمان المنتخب، فيفض ويعاد الأمر إلى الأمة (صاحبة السيادة) ثانية لتقول كلمتها. فإذا جاء البرلمان المنتخب الجديد وأقر نفس ما أقره القديم، فلا تستطيع الوزارة حل البرلمان مرتين لنفس السبب (وتلك قاعدة عرفية أيضا) لأن الأمة قالت كلمتها الأخيرة .

وبصدد حل البرلمان: فإما أن يمارس الملك ذلك الحق بناء على طلب الوزارة فيسمى حلاً وزارياً، وإما أن يمارس الملك ذلك الحق من تلقاء نفسه خوفاً على المصلحة العليا للمجتمع فى حالة اشتداد الخلاف بين البرلمان والوزارة فيرد الأمر للأمة، ويسمى هنا حلاً رئاسياً .

وانطلاقاً مما سبق، من حق حل البرلمان من جانب الوزرة فى مقابل طرح الثقة بالوزارة من جانب البرلمان يتحقق التوازن بين القوتين (البرلمان المنتخب والوزارة) من ثنايا تبادل التأثير والتأثربينهما.

هذا والنظام الإنجليزي بخصائصه تلك انتقل إلى الغرب و إلى العالم كله فسمى اصطلاحاً بالنظام البرلمانى، فأخذت به فرنسا حتى

عام ١٩٥٨ وكذلك إيطاليا وبلجيكا وغيرها من الدول الجمهورية التى احتفظت بخصائص هذا النظام وهي : -

(١) وجود رئيس للدولة سواء أكان رئيساً منتخباً أو ملكاً، والرئيس غير مسئول سياسياً وإن كان مسئولاً جنائياً أمام البرلمان (أما الملك فهو غير مسئول سياسياً أو جنائيا) .

(٢) وزارة تهمين على التنفيذ ولها ذاتية مستقلة إلى جانب الملك أوالرئيس .

(٣) برلمان منتخب وإن كان مكون من مجلسين أحدهما ديموقراطى والآخر ديموقراطى نسبياً. والوزارة مسئولة أمام المجلس النيابى (المنتخب) الذى يستطيع طرح الثقة بها، فى مقابل حقها فى حله. ومن ثم يقوم النظام البرلمانى على مبدأ الفصل بين السلطات لكن دون أن ينتهى بصدد العلاقة بين التشريع والتنفيذ إلى فصل مطلق، بل إلى تعاون بينهما وتداخل فى الكيان العضوى والوظيفى وتبادل التأثير والتأثر (التوازن فى القوة) .

ثانيا: النظام الرئاسي[١]: -

وصورته الحالية نظام الولايات المتحدة الأمريكية بدستورها الصادر عام ١٧٨٧[٢]، وهذا النظام يشارك النظم الغربية الليبرالية المعاصرة كونه نظاماً نيابياً وفي كونه يأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص ١٠٣ إلى ص ١٠٦، وأيضاً: د. إبراهيم درويش، النظام السياسى، دار النهضة العربية، ١٩٧٨، من ص١٤٤: ص ١٤٧.

(٢) وهذا الدستور قد أقام اتحاداً فيدرالياً وليس دولةأحادية، ولذلك احتفظت كل ولاية تدخل الاتحاد بقدر من السيادة الفردية، ولم تتخل الولايات إلا عن سلطتها فى اعلان الحرب والسلم والدخول فى محالفات مع بعضها البعض أو مع البلدان الأخرى فى ابرام المعاهدات

فى جانبيه التنظيمى والقانونى، ولكنه يختص فيما يتصل بالجانب القانونى (طبيعة العلاقة بين التشريع والتنفيذ) بوجود فصل شبه مطلق أو إن شئنا استقلال لسلطتى التشريع والتنفيذ فى أدائهما لوظائفهما .

ومن هنا نستعرض خصائص النظام الرئاسى (الأمريكى) والتى تتمثل فيما يلى :-

أولاً، أنه نظام نيابى بلا تحفظ حيث تسند الوظيفة السياسية بشطريها: التشريع والتنفيذ إلى هيئات منتخبة وعلى أساس أنها تمثل الأمة ومن ثم فهى هيئات نيابية. فتسند الوظيفة التشريعية إلى برلمان (الكونجرس) وهو منتخب ويتكون من مجلسين:مجلس النواب وهو يمثل السكان على اطلاقهم. ومجلس الشيوخ وهو يمثل الولايات باعتبار أن الولايات المتحدة دولة فيدرالية، ويسند إلى الكونجرس بمجلسيه (النيابيين) وظيفة التشريع، حيث ينفرد بها من حيث المبدأ. كما تستند الوظيفة التنفيذية إلى هيئة نيابية أيضاً هى الرئيس وهو منتخب ووظيفته نيابية وينفرد الرئيس بهذه الوظيفة من حيث المبدأ أيضاً .

من هنا: فالنظام الرئاسى الأمريكى نيابى بلا تحفظ. وهو يقوم على فكرة الاستقلال فيما يتصل بعلاقة سلطتى التشريع بالتنفيذ ومرد ذلك إلى كونهما هيئتان نيابيتان، فكل منهما تستقل بوظيفتها إزاء الأخرى ولا تسال إلا أمام الأمة .

ثانياً، بصدد وظيفة التنفيذ فإن رئيس الدولة يستقل بها ولا يعرف

ـ وما إلى ذلك، حيث احتفظت بقسط معين من السيادة المحلية أو الداخلية على المواطنين الذين كانوا يقطنون داخل حدودها . انظر: مورتمر أدلر، الدستور الأمريكى: أفكاره ومثله، ترجمة صادق إبراهيم عودة، مركز الكتب الأردنى.

النظام الأمريكى الوزارة كمؤسسة مستقلة تقوم إلى جانب الرئيس (حال النظام البرلمانى) فالرئيس الأمريكى وظيفته نيابية ولا تشاركه هيئة لها تميزها فى وظيفة التنفيذ ومن ثم فالوزراء لا يشكلون هيئة فى النظام الأمريكى لها ذاتيتها وإنما هم مجرد معاونون للرئيس (مستشارون) يعينهم هو ويقيلهم وحده متى شاء من حيث المبدأ فهو وحده المسئول دستورياً عن ظيفة التنفيذ أمام الأمة .

ثالثاً: بصدد طبيعة العلاقة بين التشريع والتنفيذ فكما سبق يقوم الرئيس على التنفيذ ويقوم الكونجرس على التشريع وكلاهما مسئول أمام الأمة. وتقف مسئولية الرئيس أمام الكونجرس عند المسئولية الجنائية فقط (كالخيانة العظمى) وسلطة الاتهام لمجلس النواب وسلطة المحاكمة لمجلس الشيوخ، لكنه سياسياً مسئول أمام الأمة[1] .

من هنا ولكون الرئيس غير مسئول عن ممارسته للوظيفة التنفيذية أمام الكونجرس تتكون له سلطة سياسية فى منتهى القوة لانفراده وهيمنته على الوظيفة التنفيذية، ولكونه لا يسال أمام أحد إلا الأمة فقد اصطلح على تسمية النظام الأمريكى بنظام حكومة الرئيس ويسمى تبعاً لذلك بالنظام الرئاسى[2] .

---

(١) فلمجلس النواب سلطة استدعاء رئيس الجمهورية أو أى موظف كبير آخر، للمحاكمة أمام مجلس الشيوخ بسبب الخيانة أو الرشوة أو الجرائم والجنح الكبرى، ويترتب على الإدانة التى تتطلب الحصول على موافقة ثلثى أصوات أعضاء مجلس الشيوخ الحاضرين على الأقل، عزل المتهم من منصبه . انظر: د. محمود خيرى عيسى، النظم السياسية المقارنة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣ص ١٤٩ .

(٢) فنظراً للسلطات الواسعة للرئيس سمى هذا النظام بالرئاسى، حيث يتمتع الرئيس بمركز مرموق فى النظام الأمريكى كأعلى منصب عام، ولابد أن يكون هذا الرئيس من البروتستانت البيض الأنجلوساكسونيين ولم يكن هناك رؤساء للولايات المتحدة من الكاثوليك (سوى جون كنيدى)، أو السود أو الهيسبان أو النساء أو اليهود. ولا يشغل الرئيس منصب . =

وبصدد مستشارى الرئيس فهم كما سبق لا يشكلون هيئة مستقلة لها اختصاص أصيل، بل هم معاونون للرئيس يعينهم ويقيلهم دون الرجوع للكونجرس من حيث المبدأ حيث لا سلطة ذاتية لهم وهم غير مسئولين أمام الكونجرس سياسياً وإن كانوا مسئولين جنائياً .

وتأكيداً للفصل العضوى بين الوظيفتين (التشريعية والتنفيذية) لا يجمع المستشارون بين وظائفهم وعضوية الكونجرس ولا يجوز لهم حضور جلسات الكونجرس أو الكلام فيها وإن حضروا فباعتبارهم من الجمهور. هذا وهيئة التنفيذ لا تملك شيئاً للكونجرس. أى لا يوجد وسائل تأثير لها عليه فالرئيس ومستشاروه غير مسئولين سياسياً أمام الكونجرس وليس للرئيس حق حل الكونجرس .

من هنا فملامح الاستقلال الوظيفى واضحة بين سلطتى التشريع والتنفيذ حيث لا تداخل عضوى ولا تداخل وظيفى (فى الاختصاص) ولا تبادل للتأثير والتأثر من حيث المبدأ. غير أن الدستور الأمريكى أعطى استثناءات تخرج على هذا الوضع، فواضعوا الدستور الأمريكى

= الرئاسة لأكثر من فترتين رئاسيتين كاملتين. وهو رئيس الدولة، والقائد الأعلى للقوات المسلحة، والفاعل المحورى فى صنع الخارجية، وصانع السياسات الاقتصادية ... .

أما نائب الرئيس وهو الرجل الذى يعتبر قاب قوسين أو أدنى من الرئاسة، فهو يكتسب خبرة يمكن أن تعده وتؤهله لمنصب الرئاسة، فحوالى ثلاثة عشر من الرؤساء الأكثر من الأربعين الذين تولوا رئاسة الولايات المتحدة شغلوا من قبل منصب نائب الرئيس، والمهمة الوحيدة المنوطة بنائب الرئيس وفقاً للدستور هى رئاسة مجلس الشيوخ وترجيح إحدى الكفتين عندما تتساوى الأصوات. ويرشح الحزب (الجمهورى أو الديموقراطى) شخصين أحدهما لمنصب الرئيس والآخر لمنصب نائب الرئيس، وإذا نجح الرئيس نجح نائبة أو العكس. انظر فى هذا الشأن: لارى إلويتز، نظام الحكم فى الولايات المتحدة الأمريكية، ترجمة جابر سعيد عوض، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ١٩٩٦، ص١٧٤، وص١٩١ . وأيضاً: د. محمد فتح الله الخطيب، دراسات فى الحكومات المقارنة، دار النهضة العربية، ١٩٦٦، ص١١١ .

جاءوا باستثناءين اقتضاهما حسن سير النظام الأمريكى ذاته (رغم ارتباطه بفكرة الاستقلال من حيث المبدأ) :

الاستثناء الأول (في مجال التشريع) :-

فالكونجرس - كما تقدم - ينفرد بالتشريع، والرئيس ينفرد بالتنفيذ ولا مشاركة بينهما فى هذين الاختصاصين ومع ذلك استثنى الدستور الأمريكى هنا فى مجال التشريع إعطاء الرئيس (صاحب التنفيذ) حق الاعتراض التوقيفى على القوانين التى يصدرها الكونجرس - أى للرئيس أن يعيد القانون للكونجرس لإعادة النظر فيه فإن أقره الكونجرس بأغلبية نص عليها الدستور صدر القانون رغم اعتراض الرئيس وهذا الحق يستطيع به الرئيس أن ينبه الكونجرس أن قانوناً ما يعرقل تنفيذه لسلطته[1] .

الأستثناء الثاني في مجال التنفيذ :

كما أعطى الدستور الأمريكى أيضاً للبرلمان (للكونجرس) استثناءاً - اختصاصاً - هو من طبيعة وظيفة التنفيذ، فقد أعطى مجلس الشيوخ بالذات (باعتباره المجلس الذى يمثل الولايات) الحق فى التصديق على المعاهدات التي يبرمها الرئيس باعتبار أن المعاهدات متصلة بالسياسات الخارجية والأصل أن مجلس الشيوخ يمثل الولايات، فمن حقه الرقابة على سياسة الدولة الخارجية. وكذلك بالنسبة لتعيين كبار موظفى الدولة الفيدر اليه وهم:

---

(١) فقد نص الدستور على أن كل مشروع وافق عليه الكونجرس يجب أن يقدم قبل أن يعد قانوناً إلى رئيس الولايات المتحدة، فإن وافق عليه وقعه، وإلا أعاده مصحوباً بأوجه اعتراضه عليه إلى المجلس الذى قدمه له، فإذا وافقت أغلبية ثلثى الكونجرى على المشروع صار قانوناً رغم اعتراض الرئيس، وقد يحتفظ الرئيس بالمشروع دون توقيعه أو إعادته للكونجرس فيصبح قانوناً إذا انقضت عشرة أيام من تاريخ عرضه عليه. انظر: د. محمد فتح الله الخطيب، المرجع السابق، ص١٣٠ .

- أعضاء المحكمة الفيدر اليه العليا (القضاة) .

- المبعوثين الدبلوماسيين فى الخارج .

- معاونوا الرئيس .

ولأن مجلس الشيوخ يمثل الولايات فقد رأى واضعوا الدستور كذلك أن يكون له الحق في الرقابة فى تعيين هؤلاء. وعملاً فإن مجلس الشيوخ يحتفظ بشدة بهذا الاختصاص (فيما عدا معاونوا الرئيس باعتبارهم مجرد مساعدين للرئيس يعينهم هو أو يقيلهم) .

هذا وإلى جانب هذين الاستثنائين السابقين فى الدستور فإن الواقع قد أفرز ممارسات فعلية تتمثل فى التعاون الفعلى وليس المنظم دستورياً بين الرئيس، والكونجرس، واقتضاها حسن سير النظام الأمريكى، وهى:

اولا، أن الرئيس (صاحب التنفيذ) إذ يقوم بتنفيذ القوانين التى يصدرها الكونجرس يستطيع وهو يقوم على تنفيذها أن يحمل نصوصها مقاصد لم تكن ترد على ضمير الكونجرس عند وضعها وهذا ما يحدث عملاً فالرئيس فى تنفيذه للقوانين التى يصدرها الكونجرس يلتزم بشدة بالمقاصد التى كانت من وراء هذه القوانين وذلك من خلال الأعمال التحضيرية ومحاضر جلسات المناقشة. وهذا من قبيل التعاون الفعلى لحسن سير النظام .

ثانيا، أن الرئيس فى عمله التنفيذى يحتاج إلى برامج وسياسات فى الداخل والخارج وهذا يقتضى بالضرورة أموال (تمويل) والذى يقر الميزانية العمومية للدولة هو الكونجرس. ومن ثم يستطيع الكونجرس أن

يؤثر بالفعل على سياسات الرئيس من ثنايا رفض اعتماد ميزانية سياساته. وواقعياً هناك تعاون فى هذا المجال .

من هنا فإن هذه الاستثناءات التى أفرزها الواقع على مبدأ الاستقلال فى النظام الرئاسى الأمريكى قد راحت هى الأخرى تلطف من حدة الاستقلال وأوجدت نوعاً من تبادل التأثير والتأثر بين الرئيس والكونجرس.

هذا ورغم ما أوجدته تلك الاستثناءات الدستورية والواقعية من درجة فى التوازن بين الرئيس والكونجرس، إلا أن العلاقة بينهما واقعياً تقوم على الفصل وما يزال بينهما اختلالاً فى التوازن يتأرجح تارة لصالح أحدهما دون الآخر، فحينما يشغل منصب الرئاسة رؤساء أقوياء (حال چورچ واشنطن، وجيفرسون ، ولنكولن، وويلسون وروزفلت وريجان وغيرهم) فهم يجعلون من مؤسسة الرئاسة المؤسسة المهيمنة فى النظام الأمريكى، وتارة أخرى يصبح الكونجزس هو المؤسسة المهيمنة فى النظام الأمريكى (كما كان الحال فى أوائل القرن التاسع عشر) فى حالة تولى رؤساء ليسوا على نفس الدرجة من القوة الرئاسية.

كما أن عصر المعلومات وثورة الاتصالات أفرزت استراتيچية تناسبها وهى الاحتكام إلى الشعب من جانب الرؤساء فى مواجهة الكونجرس، ففى عهد الرئيس «ريجان» تم انشاء مكتباً للاتصالات يستند إليه لكسب التأييد الشعبى لسياساته باستخدام كافة وسائل الإعلام ولتنفيذ تلك الاستراتيچية، ولقد نجح ريجان فى استخدام تلك الاستراتيچية لتنفيذ برامجه فى صراعه مع الكونجرس حول الميزانية (بزيادة النفقات

العسكرية وتخفيض الضرائب) وكان رد الفعل الشعبى شديد التأييد كما أظهرت ذلك استطلاعات الرأى من الخطابات والبرقيات والمكالمات التليفونية والتى بلغت نحو خمس عشرة مليون رسالة، وتم إقرار ميزانية الرئيس ريجان الأولى عام ١٩٨١ بموافقة ٢٣٢ عضواً مقابل ١٩٣، والثانية سنة١٩٨٢ بموافقة ٢٣٨ عضواً مقابل ١٩٥، والثالثة عام ١٩٨٣ بموافقة ٢٢٩ عضواً مقابل ١٩٦، هذا إلى جانب نجاحه الشعبى الكبير للترشيح لفترة رئاسة تالية فى عام ١٩٨٤ والتى حقق فيها أعلى نسبة نجاح لرئيس أمريكى فى الانتخابات الرئاسية فى القرن العشرين .

وبصفة عامة ففى النصف الأخير من القرن العشرين هناك أختلال واضح فى التوازن بين الكونجرس والرئيس لصالح الرئيس لكنه ليس مطلق حيث لا يستطيع أحدهما ممارسة السلطة بمعزل عن الآخر.

ولا شك أن هذه الاستراتيجية (الالتجاء إلى الشعب والاحتكام إليه) مخالفة للدستور ففى الوثيقة رقم ٤٩ من الأوراق الفيدرالية[١]، اتخذ جيمس ماديسون موقفاً شديد المعارضة لإضافة أية فقرة دستورية تسمح لأى من مؤسسات الدولة الفيدرالية بالاحتكام إلى الشعب بغية التأثير

(١) والأوراق الفيدرالية تلك هى سلسة من المقالات الصحفية التى كتبها كل من ألكسندر هاميلتون، وجميس ماديسون، وجون جاى، وهم أنصار الفيدرالية وذلك للرد على معارضيهم من معارضى الفيدرالية، ومن النقاط الرئيسية التى شملتها تلك الأوراق: أن الضمان الوحيد للحرية هو الفصل بين السلطات والسماح لكل منها بممارسة قدر من السيطرة السياسية على الأخرى (مثال ذلك يمكن للرئيس أن يستخدم حق الاعتراض على أى مشروع بقانون، ويمكن للكونجرس أن يتخطى هذا الاعتراض). انظر: لارى إلوتيز، المرجع السابق، ص١٨ .

على مؤسسة أخرى باعتبار أن ذلك يشكل إخلالاً بالتوازن الدستورى بين مؤسسات الدولة (١) .

هذا ومن الأمور التى لطفت كذلك من حدة الفصل بين الرئيس والكونجرس هو أن الخطاب الذى يلقيه الرئيس الأمريكى سنوياً عن حالة الاتحاد والذى كان يقتصر على تقرير حالة الاتحاد، قد راح يتضمن السياسات المستقبلية لمدة عام والتشريعات التى تحتاج إلى سنها، (حيث لا يسمح هناك للسلطة التنفيذية التقدم باقتراح قانون)، وذلك بشكل مستمر فى خطاب الرئيس الأمريكى السنوى عن حالة الاتحاد (٢) .

وبصفة عامة هنا، فلئن كان هناك اختلالاً واضحاً بين الرئيس والكونجرس، لصالح أيهما فإنه ليس مطلقاً، حيث لا يستطيع أحدهما ممارسة سلطته بمعزل عن الآخر.

هذا وتجدر الإشارة هنا إلى إن سلطات الرئيس كانت قوية (دستورياً) فى مواجهة الكونجرس قبل حرب «فيتنام» وبعدها وضعت قيوداً وخاصة فيما يتعلق بالمسائل العسكرية التى تتطلب موافقة الكونجرس فالرئيس (ترومان) أرسل قوات إلى كوريا فى عام ١٩٥٠ ، وأرسل الرئيس جونسون أكثر من نصف مليون مقاتل إلى فيتنام فى الفترة بين عامى (١٩٦٥ – ١٩٦٨)، ومن حيث المبدأ فإن الكونجرس

---

(١) راجع فيما تقدم: د. جابر سعيد عوض، الاحتكام إلى الشعب كاستراتيجية رئاسية وأثره على التوازن بين مؤسستى الكونجرس والرئاسة فى النظام الأمريكى، مجلة النهضة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، العدد الثالث، أبريل ٢٠٠٠ ، ص٤٠ ، ص٤٥، ص٤٩ ، ص٥٢ ، ص٥٣ . وانظر كذلك: ريتشارد نويشتات، القوة الرئاسية والرؤساء الأمريكيون المعاصرون، ترجمة عبدالقادر عثمان، دار عمار بالأردن، ١٩٩٥ ، ص٣٨، وص٣٩٤، وص٤٦٥ .

(٢) وهذه التوصية والتى طبقت بالفعل هى أصلا بحث قدمه المصرى الدكتور إبراهيم درويش عن العلاقة بين الرئيس والكونجرس إبان عهد الرئيس الأمريكى جونسون، والذى اعتمد فى وضع أسس العلاقة بين البيت الأبيض والكونجرس .

وحده هو الذى يملك الحق الدستورى فى إعلان الحرب لكى يكبح سلطات الرئيس فى مجال الحرب فقام الكونجرس بإقرار قانون سلطات الحرب فى عام ١٩٧٣، مشترطاً على الرئيس ان يتشاور معه قبل إرسال قوات القتال خارج حدود البلاد، وإعلامه فى غضون ثمان وأربعين ساعة من إرسال القوات بالأسباب والملابسات وراء مثل هذا القرار، وسحب هذه القوات المقاتلة فى غضون ستين يوماً إذا صوت الكونجرس على ذلك.

ومن الملاحظة أنه بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ راحت صلاحيات الرئيس تتزايد، وبتفويض من الكونجرس، وكل ذلك على حساب تقييد الحريات العامة للأفراد حيث رفع هناك شعار التضحية بالحريات من أجل الأمن .

ففى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ قام نفر بخطف مجموعة طائرات مدنية والاعتداء بها على رموز القوة والهيمنة والهيبة الأمريكية - القوة العظمى الأولى فى الأرض، ولقد أسفر الاعتداء عن تدمير كامل لمركز التجارة العالمى بمدينة نيويورك، وتدمير جزء من البنتاجون فى العاصمة «واشنطون» إلى جانب مقتل أكثر من ستة آلاف فرد، فضلاً عن خسائر مادية تقدر بحوالى ١٠٠ مليار دولار إلى جانب حوالى ٧٠ ملياراً للتعويضات، ونتيجة لذلك أطلقت يد الأجهزة الأمنية للتنصت والرقابة على الأفراد وتم إقرار قانون مكافحة الإرهاب . فهل تحولت الولايات المتحدة إلى نادى دول العالم الثالث حيث قوانين الطوارئ ؟ وهل تمت التضحية بحريات الأفراد من أجل الأمن ؟ وهل اختل التوازن بين مؤسسات الدولة ؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات، نشير هنا إلى أن واضعى الدستور الأمريكى، والمنفذين له مازالوا مؤمنين بفكرة دولة المؤسسات، وبأن التوازن بين هذه المؤسسات هو وحده الذى يحقق المجتمع العادل الحر، كما أنهم مؤمنين كذلك بأن تبقى السلطة السياسية فى المجتمع مقيدة، وأن تبقى الكلمة العليا للشعب الذى يأتى بالمؤسسات الحاكمة (الرئيس - الكونجرس) عن طريق الانتخابات.

وإعمالاً لذلك كله فإن هناك ضوابط وتوازنات "Checks and balances" دستورية تكون بمقتضاها سلطتى التشريع والتنفيذ متوازنة، ولا يكون لإحداها سلطة عليا أو سيطرة مطلقة على الأخرى (عملاً بمبدأ الفصل بين السلطات وبالاستثناءات الدستورية والممارسات الواقعية فى هذا الشأن والتى لطفت من حدة الفصل بين سلطتى التشريع والتنفيذ وأوجدت نوعاً من تبادل التأثير والتأثر بينهما)، حيث تمارس كل سلطة فى مواجهة الأخرى قدراً من التأثير المتبادل يؤدى بدوره إلى توازن النظام السياسى ككل. هذا وهناك أيضاً قدراً من الضوابط والتوازنات بين المؤسسة السياسية الواحدة فالكونجرس حينما يقر أى قانون أو تشريع فإن ذلك يتطلب موافقة كلا المجلسين (النواب والشيوخ) ولكل من المجلسين الحق فى إقرار أو رفض أى مشروع بقانون يحال إليه من المجلس الآخر بعد أن يكون قد أقره.

وبالإضافة إلى ذلك كله فإنه مجال العلاقة بين الحكومة الفيدرالية وحكومات الولايات المتحدة أكد الدستور على ضرورة الحفاظ على قدر من التوازن فى العلاقة بين الوحدات المحلية والحكومة الفيدرالية(١).

هذا وحينما بدا أن القوة الرئاسية قد راحت تتضاعف وتتزايد خاصة فى النصف الأول من القرن العشرين ، وذلك على حساب قوة الكونجرس، فقد تم تحجيمها من خلال تعديل دستورى من ناحية، وتحجيمُها من ثنايا الممارسة الفعلية الجماهيرية من ناحية أُخرى . فقد جاء التعديل الثانى والعشرون (عام ١٩٥١) من الدستور لكى يقنن عرف منذ «جورج واشطن» والذى بمقتضاه لا يستمر الرئيس إلا لفترتين رئاسيتين مجملهما ثمان سنوات، فقد تجاهل «فرانكلين روزفلت» هذا العرف، ولم يكتف بأن يرشح نفسه لولاية ثالثة وأن يفوز بها، رأى بأن

---

(١) انظر: محمود محمد محمود، الضوابط والتوازنات فى العلاقة بين السلطات الثلاث فى النظام السياسى الأمريكى، مركز البحوث والدراسات السياسية – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، نوفمبر ١٩٩٨، ص ١ ، ٢ ، ٥ .

يفوز بولاية رابعة ، وما من شك ان استمرار الرئيس لفترات طويلة تكسبه خبرات وقدرات كبيرة تمكنه من أن يجمع بين سلطات أوسع وأكبر مما قصده واضعو الدستور ، وبعد وفاة «روزفلت» ببضعة أعوام تم التصديق على التعديل الثانى والعشرين المتقدم. وهذا التعديل وان كان قيد المساحة الزمنية للرئيس إلا أنه لم يتدخل فى حجم سلطاته (فهذه كانت بعد حرب فيتنام كما تقدم وإلى حد ما) أما عن تحجيم الجماهير لسلطة الرئيس المتزايدة فى النصف الأول من القرن العشرين، فإن الجماهير لا تعطى السيطرة على سلطتى التشريع والتنفيذ للحزب الذى ينتمى إليه الرئيس. ذلك أن الحزب الذى يفوز بالرئاسة لا تعطى له الجماهير الهيمنة على سلطة التشريع، ومنذ بداية القرن العشرين (منذ عام ١٩٠١) وحتى عام ١٩٤٥ (نهاية عهد «روزفلت») شهدت هذه الفترة سيطرة حزب واحد (من الحزبين الكبيرين فى الولايات المتحدة: الحزب الجمهورى والحزب الديمقراطى) بحوالى ٨٦٪ من هذه الفترة، إما فى الفترة الثانية من القرن العشرين منذ عام ١٩٤٦ حتى عام ٢٠٠٠، (فترة ما بعد روزفلت) فقد شهد سيطرت حزب واحد على التشريع والتنفيذ معاً بحوالى ٣٩٪ فقط، وهذه الممارسة ابتدعها الشعب الأمريكى للحفاظ على التوازن بين سلطتى التشريع والتنفيذ (١) .

فكل هذه الضوابط والتوازنات لاشك تقف عائقاً أمام تدلى النظام السياسى الأمريكى إلى الاستبداد أو الديكتاتورية أو العسف بالحريات العامة، وإلى جانب ما تقدم، فإن هناك قيوداً عل سلطات الرئيس، منها قيود قانونية، حيث يمكن للمحكمة الفيدرالية العليا الرقابة على قرارات وتصرفات الرئيس، ومن أمثلة ذلك قرار المحكمة ببطلان استيلاء الرئيس ترومان على مصانع الصلب فى البلاد لتجنب حدوث إضراب

---

(١) المرجع السابق، من ص ٢٤ إلى ص ٢٦.

يخل بالإنتاج العسكرى فى أثناء الحرب الكورية، ورفضها إدعاء الرئيس «نيكسون» بالامتيازات التنفيذية للاحتفاظ بأشرطة وترجيت كدليل جنائى ضده عام ١٩٧٤، وكذلك يعد الرأى العام قيداً على الرئيس حال فشل الرئيس كارتر فى انتخابات عام ١٩٨٠ بعد فشله فى استعادة الرهائن المحتجزين فى إيران، فضلاً عن التضخم المتفاقم الذى أحاط بالبلاد وأدى بأغلبية الناخبين إلى انتخاب منافسه «رونالد ريجان». وأيضاً هناك قيود إعلامية على الرئيس، فلقد كشفت تقارير تقصى الحقائق الصحفية لجريدة الواشنطن بوست عن دور وترجيت فى إجبار «نيكسون» على الاستقالة عام ١٩٧٤(١).

وكل هذه الضوابط والقيود تحقق أيضاً قدراً من التوازن بين مؤسسات الدولة.

ثالثاً: نظام حكومة الجمعية(٢) :-

وهو نظام نيابى، يقوم على فكرة التبعية فيما يتصل بطبيعة علاقة التشريع بالتنفيذ (تبعية التنفيذ للتشريع)، ونموذج هذا النظام (بتحفظ) هو نظام الاتحاد السويسرى. ذلك النظام الذى صاغتة صراعات عرقية ودينية امتدت عدة قرون قبل إعلان سويسرا دولة فيدرالية متعددة اللغات حيث يتحدث ٦٥٪ من شعبها الألمانية، ١٨٪ فرنسية، ١٢٪ إيطالية، إلى جانب أقلية أنجلو سكسونية (٣).

---

(١) انظر: لارى الوتيز، المرجع السابق، من ص ١٨٤ إلى ص ١٨٧.

(٢) انظر: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص١٠٦ إلى ص ١٠٩.

(٣) انظر: د. محمد محمود ربيع، المرجع السابق، ص١٦٣٣.

وفى هذا النظام تتركز الوظيفتان السياسيتان فى يد البرلمان «الجمعية الفيدرالية» وهى تتكون من مجلسين: أحدهما يمثل الولايات (الكنتونات) ويسمى مجلس الدويلات وآخر يمثل الأمة مجتمعة (بصرف النظر عن الولايات) ويسمى مجلس الأمة. والمجلسان نيابيان وكلاهما يمارس وظيفته منفرداً فيما عدا الحالات التى نص عليها الدستور أن تتخذ القرارات فى شأنها فى جلسة مشتركة، وتنتخب الجمعية لمدة (أربع) سنوات .

وفيما يتصل بتوزيع الوظائف :-

فالجمعية الفيدرالية هى صاحبة الاختصاص الأصيل للتشريع والتنفيذ معاً، وتقوم الجمعية بتفويض التنفيذ إلى المجلس الفيدرالى الذى يتكون من ٧(سبعة) أعضاء من بين أعضاء الجمعية تعينهم الجمعية الفيدرالية بالانتخاب ولمدة أربع سنوات قابلة للتجديد المباشر .

وهناك كذلك المستشار الفيدرالى الذى يختار بنفس طريقة المجلس ويكون حلقة الوصل الرئيسية بين الجمعية والمجلس وهذا المجلس مسئول أمام الجمعية الفيدرالية عن ممارسة التنفيذ الذى يمارسه باعتباره مندوباً (مفوضاً) عن الجمعية لاباعتبارة صاحب الاختصاص الأصيل له.

من هنا ففى حالة الاختلاف بين المجلس والجمعية بصدد موضوع ما فإنه يتعين أن يتم التفسير لصالح الجمعية باعتبارها صاحبة الاختصاص الأصيل ويسأل المجلس أمامها سياسياً بما يهيأ للجمعية سلطة طرح الثقة بأعضاء المجلس مجتمعين أو بكل عضو منفرد .

والجمعية الفيدرالية لا تعين فقط المجلس وإنما تعين رئيس الدولة أيضاً بالانتخاب ولمدة عام واحد (من بين أعضاء المجلس الفيدرالى) غير قابل للتجديد المباشر. ومن ثم فالرئيس ليس له اختصاص أصيل

وتسند إليه وظائف شرفية بحتة وليست لديه أية سلطات إزاء الجمعية الفيدرالية أو المجلس الفيدرالى، ويطلق عليه اسم رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء، ولا يتميز من أعضاء المجلس الفيدرالى إلا بتلك المهام الشرفية (١).

وإلى هنا تتضح معالم تبعية المجلس التنفيذى للجمعية باعتبارها صاحبة الاختصاص الأصيل للتشريع والتنفيذ ولذلك يسمى هذا النظام (نظام التبعية) بنظام حكومة الجمعية .

ولكن نلاحظ ما يلي :.

أولاً: أنه بصدد مسئولية المجلس الفيدرالى أمام الجمعية إذا استدعى الأمر طرح الثقة بالمجلس (بعضو أو بالمجلس ككل) فإن الأمر لا يذهب فى النظام السويسرى إلى إسقاط المجلس كله أو بالعضو المثار بصدده مسألة طرح الثقة، وإنما تقف مسألة طرح الثقة عند مجرد ضرورة التزام المجلس (أو العضو) بتوجيهات الجمعية بصدد المسألة التى اثيرت الثقة فى شأنها. هذا وعدم وجود طرح ثقة بالمجلس (إسقاطه) ومن ثم عدم وجود مسئولية سياسية خاصة بالمجلس تجاه الجمعية قد أضعف من مسئولية المجلس تجاه الجمعية .

من هنا فثمة تداخل عضوى ووظيفى بين المجلس والجمعية قوامه: أن أعضاء المجلس (السبعة) من حقهم حضور جلسات الجمعية ليس باعتبارهم من الجمهور وإنما كأعضاء فيها، لأنهم دستورياً مسئولون

---

(١) وقد أتفق الشعب السويسرى، على نظام يكفل الثبات والاستقرار لأهم منصب فى الدولة وهو الرئيس بهذا الشكل تبعاً لكون سويسرا تقوم على وحدات مختلفة فى ظروفها السياسية والاجتماعية والاقتصادية واللغوية والدينية، حيث يصعب على مثل هذه الوحدات الاتفاق على رئاستها. انظر: د. فرناس البنا، رئاسة الدولة فى الاتحاد السويسرى، ١٩٨٦، ص ٧.

سياسياً أمام الجمعية من خلال طرح أسئلة واستجوابات وحضورهم فى جلسات الجمعية للرد على الاستفسارات الموجهة إليهم. كما أن للجمعية الفيدرالية عدة وسائل تلزم بها المجلس للالتزام بتوجيهاتها أهمها رفض الاعتمادات المالية الخاصة بسياسات وبرامج المجلس .

ثانيا: يلاحظ وجود تداخل فى الكيان الوظيفى بين الجمعية والمجلس حيث يتقدم أعضاء المجلس للجمعية باقتراح القوانين. ذلك أن المجلس من خلال ممارسته للتنفيذ يكون أكثر احتكاكاً لحاجات المجتمع فيشارك فى العمل التشريعى من خلال التقدم بمشروعات القوانين تلك .

ثالثا: هناك تجديد مباشر للمجلس كل أربع سنوات من جانب الجمعية وهذا يفتح الباب أمام استمرار عضوية بعض أعضاء المجلس السبعة لسنوات طويلة، إلى الحد الذى احتفظ به بعض الأعضاء لمدة أكثر من ربع قرن بعضوية المجلس. الأمر الذى أكسب هذا المجلس التنفيذى نفوذاً فعلياً فى شئون الحكم ولسنوات طويلة فى مواجهة الجمعية الفيدرالية. ومن هنا فإن القوة الفعلية تكون للمجلس الفيدرالى وليست للجمعية الفيدرالية .

هذا وانطلاقاً من الملاحظات الثلاث السابقة لابد وأن نشكك فى القول بأن النظام السويسرى هو نظام يعتمد بالدرجة الأولى على تبعية التنفيذ للتشريع تبعية نهائية .

- **النظم شبه الرئاسية(١):**

وننبه هنا إلى أن هناك بعضاً من النظم الليبرالية الغربية الحديثة والبرلمانية أصلاً (أى بها كل خصائص النظام البرلمانى السابق

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص١٠٩، ص١١٠. وكذلك:-
د. محمد فتح الله الخطيب، المرجع السابق، من ص١٨٤ إلى ٢١٩ .

عرضها) قد راحت تتجه فى الحقبة الأخيرة إلى تقوية سلطات الرئيس (رئيس الدولة) والتى هى أصلاً ضعيفة (حيث يمارسها عنه الوزراء ويسألون عنها أمام البرلمان)، وهذا الأمر (تقوية سلطات الرئيس) لن يستقم إلا من ثنايا تلقيه السلطة مباشرة من الأمة (بالانتخاب) فتصبح وظيفته نيابية، فلا يسأل إلا أمام الأمة مما يعطيه قوة فى مواجهة البرلمان (الذى لا يسأل أمامه) وسموفى مواجهة الوزارة نفسها .

وهذا ما حدث فى فرنسا بعد سقوط الجمهورية الرابعة (التى قامت بدستور سنة ١٩٤٦ بعد تحرير فرنسا من النازى ١٩٤٤) وقيام الجمهورية الخامسة بدستورها سنة ١٩٥٨ وبتعديلاته حتى سنة ١٩٦٢، ففرنسا منذ أواخر القرن الثامن عشر كانت تأخذ بالنظام البرلمانى بكل خصائصه حتى عام ١٩٥٨ حيث اتجهت إلى تقوية سلطات الرئيس (فى عهد حكومة ديجول) فاقترب النظام الفرنسى الحالى والذى هو برلمانى أصلاً من النظام الرئاسى ولذلك سمى بالنظام شبه الرئاسى .

ففى الجمهورية الخامسة قامت حكومة "ديجول" بوضع دستور جديد عرض على الاستفتاء الشعبى فى سبتمبر سنة ١٩٥٨ (وتمت الموافقة عليه)، وطبقاً لهذا الدستور (وبتعديلاته حتى سنة ١٩٦٢) يقوم على سلطة التشريع: برلمان يتكون من مجلسين هما:

الجمعية الوطنية: وهى نيابية (ينتخب أعضاؤها كل خمس سنوات)، **ومجلس الشيوخ**: الذى ينتخبه ممثلو المحافظات والأقاليم وأعضاء المجالس البلدية والمحلية (كانتخاب غير مباشر) وذلك كل تسع سنوات مع تجديد العضوية للثلث كل ثلاث سنوات،ورئيس مجلس الشيوخ يحل محل الرئيس (رئيس الدولة) فى حالة العجز والوفاة، ويستشير الرئيس (رئيس الدولة) رئيس الجمعية الوطنية فى إعلان حالة الطوارئ وفى مدى دستورية القوانين، وفى حالة اختلاف الجمعية مع الحكومة حول مدى دستورية

القوانين يحال الأمر إلى المجلس الدستوري، الذى يتكون من تسعة أعضاء (يعين الرئيس ثلاثة منهم، ويعين كل من رئيس الجمعية الوطنية ورئيس مجلس الشيوخ ثلاثة أيضاً، إلى جانب رؤساء الجمهورية السابقين، كما يعين الرئيس (رئيس الدولة) رئيس المجلس الدستوري، ولا يجوز لأعضاء هذا المجلس الجمع بين عضويته وعضوية الجمعية أو الحكومة) .

هذا ويقوم على سلطة التنفيذ الرئيس والحكومة، وينتخب الرئيس لمدة خمس سنوات (ففى استفتاء سبتمبر عام ٢٠٠٠ بشأن مدة الرئاسة أصبحت خمس سنوات بدلاً من سبع سنوات)، وتجدد لمدة تالية، ويقوم الرئيس بتعيين رئيس الوزراء والوزراء ويقيلهم، وله حق الاعتراض على تشريعات الجمعية، حيث تعاد للجمعية خلال خمسة عشر يوماً للموافقة عليها بأغلبية معينة، وللرئيس حق حل الجمعية الوطنية بعد استشارة رئيس الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ ولا يجوز حلها مرة أخرى لنفس السبب إلا بعد سنة، وله حق الالتجاء إلى الاستفتاء الشعبى فى المسائل الهامة، وكل هذا يؤكد على أن للرئيس سلطات هائلة تعطيه قوة فى مواجهة الجمعية والوزارة، وتأتى الوزارة إلى جانب الرئيس لتشاركه العمل التنفيذى، وأعضاء الوزارة ليس لهم حق عضوية الجمعية (فإذا اختير عضو الجمعية وزيراً تخلى عن مقعده فى الجمعية) ومن ثم يوجد فصل عضوى،لكن يوجد تداخل وظيفى: حيث أعطى البرلمان بمجلسيه حق التصديق على المعاهدات والتصديق على ميزانية الدولة العمومية، وإعلان الحرب، كما أن للرئيس حق الاعتراض على تشريعات البرلمان .

ويلاحظ أن سلطات مجلس الشيوخ أكبر من سلطات الجمعية الوطنية التى تسأل الوزارة أمامها وتملك طرح الثقة بها، وهذا الأمر يأتى لصالح الوزارة، والتى تستطيع التأثير على الجمعية الوطنية بالتأثير على مجلس الشيوخ حيث لا يصدر تشريع إلا بموافقة المجلسين، ويلاحظ أيضاً وجود اختلال فى التوازن بين سلطتى التشريع والتنفيذ لصالح التنفيذ، فالجمعية

ليس لها أى تأثير على الرئيس (رئيس الدولة)، بينما للرئيس حق حل هذه الجمعية الوطنية .

• تأثير الظاهرة الحزبية على الهياكل الدستورية للنظم السياسية الليبرالية الحديثة[1]:

وحتى تكتمل دراسة النظم الليبرالية الحديثة من الناحيتين الشكلية والموضوعية، نعرض هنا للناحية الموضوعية فى تحليل هذه النظم، حيث نشير إلى أن للظاهرة الحزبية دوراً خطيراً فى التأثير على الهياكل الدستورية للنظم السياسية الليبرالية الحديثة، وذلك رغم أن معظم الدساتير لا تشير فى نصوصها إلى الأحزاب .

والأحزاب السياسية (كما سيأتى) قوى سياسية فعلية (أى تنشأ نشأة فعلية بعيداً عن الدستور) تشارك فى الحياة السياسية وتستهدف الوصول إلى الحكم أو المشاركة فيه من ثنايا حصولها على عدد من المقاعد فى المجالس النيابية (المنتخبة) والحزب الذى يحصل على أغلبية المقاعد فى البرلمان يشارك فى عملية صنع السياسات العامة لمجتمعه، بينما الحزب الذى لا يحصل على هذه الأغلبية يكتفى بأن يمثل المعارضة، ومن الملاحظ أن الظاهرة الحزبية لعبت دوراً فعلياً فى التأثير على تشكيل النظم السياسية وغيرت فى كيانها الرسمى تغييراً فعلياً .

ففى النظام الإنجليزي: نجد أن الخاصة الرئيسية له هى التوازن فى القوة بين سلطتى التشريع والتنفيذ، حيث إن للبرلمان حق طرح الثقة بالوزارة، والوزارة لها حق حل البرلمان، ولكن عند دخول الظاهرة الحزبية هنا فى التحليل فإن ثمة حزبين فى بريطانيا يحتكران الحياة السياسية (وهما حزب العمال وحزب المحافظين) ومن الصعب تصور أنهما يتساويان تماماً فى المقاعد فى البرلمان، فالغالب حصول أحدهما

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص٢٤٦ إلى ص ٢٤٧ .

على أغلبية المقاعد فى البرلمان، كما أن حزب الأغلبية فى البرلمان هو الذى يشكل الوزارة - ومن هنا فإن حزب الأغلبية فى البرلمان هو الذى يرسم كل سياسات الدولة، فهو الذى يقرر مصير التشريع تبعاً لحصوله على أغلبية المقاعد فى البرلمان وهو الذى يشكل الوزارة التى تهيمن بدورها على سلطة التنفيذ، وإذن ينتهى الأمر عملاً إلى ديكتاتورية الحزب الواحد فى بريطانيا وعلى طول الخط، وتختفى أبرز خصائصه وهى فكرة التوازن فى القوة بين سلطتى التشريع والتنفيذ .

وفى النظام الرئاسي الأمريكي، والذى يقوم على فكرة الاستقلال فيما يتصل بعلاقة سلطتى التشريع بالتنفيذ، فإنه مع دخول الظاهرة الحزبية نجد حزبان كبيران يحتكران الحياة السياسية هناك هما: الحزب الجمهورى والحزب الديمقراطى ويتنافسان فى انتخابات الكونجرس والرئاسة، وفى هذا الشأن نكون أمام احتمالين: **أولهما**، أن يكون الرئيس المنتخب من نفس الحزب الذى ينتمى إليه أغلبية أعضاء الكونجرس، ففى هذه الحالة تختفى فكرة الاستقلال والتأثير والتأثر بين الرئيس والكونجرس وينتهى الأمر عملاً إلى ديكتاتورية الحزب الواحد. **وثانيهما**، أن يكون الرئيس المنتخب من حزب وأغلبية أعضاء الكونجرس من حزب آخر وهنا لا يختفى التأثير والتأثر بين الرئيس والكونجرس .

هذا ومن مظاهر تأثير الظاهرة الحزبية على النظام السياسى الأمريكى ما يعرف هناك بنظام الغنائم (Spoils)، وبمقتضى هذا النظام فإن الحزب الفائز فى الانتخابات يعتبر وظائف الحكومة الاتحادية أسلاباً يوزعها على أنصاره حسب مجهود كل واحد منهم فى تحقيق فوز الحزب فى الانتخابات، ولا تزال المحسوبية تلعب دوراً فى تعيين الموظفين العموميين فى الولايات المتحد ة .

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المال فى الولايات المتحدة يشترى المنصب السياسى، فمع ارتفاع تكلفة الحملات الانتخابية فإن المرشح للرئاسة أو لعضوية الكونجرس يعرض نفسه للبيع من جانب جماعات المصالح، لأنه لا يستطيع هو أو حزبه دفع تلك التكاليف الباهظة، فتمويل السباق على منصب الرئاسة فدرالياً يتطلب عدة مليارات من الدولارات، وتكلفة الحملة الأنتخابية لعضوية مجلس الشيوخ يتطلب عدة ملايين من الدولارات(١) .

أما فى النظام شبه الرئاسي الفرنسي، حيث تتعدد الأحزاب بتعدد أيديولوجياتها، فلا يستطيع حزب واحد الحصول على أغلبية المقاعد فى البرلمان فقد جاء الواقع الفعلى بظاهرة الحكومة الائتلافية. ونتيجة لعدم انفراد حزب واحد بالحكم يختفى تأثير الظاهرة الحزبية فى فرنسا (وغيرها من مجتمعات تعدد الأحزاب) على الهياكل الدستورية لنظامها السياسى .

نظام الحكم في الدساتير المصرية الحديثة

من دستور عام ١٩٢٣ إلي دستور عام ١٩٧١ (الحالي) :-

لقد أخذت مصر فى نصوص دستور سنة ١٩٢٣ فى شأن نظام الحكم بالنموذج البرلمانى (وكما سيأتى تفصيل ذلك فى حينه)، فكان يتولى التنفيذ طبقاً لنصوص ذلك الدستور هيئة مركبة من عنصرين هما: الملك والوزارة، وكانت الوزارة طبقاً لذلك الدستور تعتبر هيئة مستقلة إلى جانب الملك، ولقد كان الملك غير مسئول سياسياً ولا جنائياً، لذلك كان من المتعين لنفاذ تصرفاته فى شئون الدولة أن يوقع عليها رئيس مجلس الوزراء أو الوزراء المتخصصون، وكان مجلس الوزراء يمثل الهيئة المهيمنة هيمنة فعلية على الشئون العامة للوظيفة التنفيذية، والوزراء طبقاً لذلك الدستور

---

(١) انظر: د. محمد فتح الله الخطيب، المرجع السابق، ص١٣٢، ص١٣٣ . وكذلك: لارى إلوتيز، المرجع السابق، ص١٢٦ .

مسئولون سياسياً أمام مجلس النواب بالتضامن عن السياسة العامة، وكان كل وزير منهم مسئول مسئولية سياسية فردية عن أعمال وزارته، فإذا قرر مجلس النواب سحب الثقة بالوزارة، وجب عليها أن تستقيل، أما إذا كان القرار خاصاً بأحد الوزراء وجب عليه اعتزال الوزارة، وكان للسلطة التنفيذية مقابل ذلك حق حل مجلس النواب، كما كانت العلاقة بين سلطتى التشريع والتنفيذ من حيث توزيع الوظائف تقوم على الفصل المرن، وكذلك بالنسبة للفصل العضوى فلقد عرف ذلك الدستور مظاهر لمشاركة التشريع التنفيذ بعض الوظائف التنفيذية، ونفس الشيء بالنسبة للتنفيذ، ولقد كان للوزراء حق حضور جلسات مجلسى البرلمان ولو لم يكونوا أعضاء فيها كما كان يجوز لهم الجمع بين عضوية الوزارة ومجلس النواب

ورغم صحة وصف ذلك النظام الدستورى بأنه برلمانى بكل خصائص النظام البرلمانى كاملة إلا أن المقارنة بين النظام المصرى حينذاك وبين النظام البرلمانى فى الغرب ما كان لها أن تكون مجدية أو توصف بأنها عملية نظراً لتباين واقع كل من السياق الاجتماعى (الثقافى والحضارى) فى كل منهما .

هذا وفى أعقاب قيام حركة يوليو سنة ١٩٥٢ تلاحقت الدساتير المنظمة للحكم فى مصر من دستور سنة ١٩٥٦ فدستور سنة ١٩٥٨ المؤقت، فدستور سنة ١٩٦٤ المؤقت، وفى ٢٢ سبتمبر سنة ١٩٧١ صدر الدستور الحالى .

دستور سنة ١٩٧١ (الحالي) :-

ولقد تناول هذا الدستور الحالى فى بابه الخامس "نظام الحكم" فى جمهورية مصر العربية، والذى يمعن النظر فيهما جاء بهذا الباب يستطيع القول بأن أحكامه الدستورية الخاصة بتنظيم الوظيفتين السياسيتين للدولة

(التشريع والتنفيذ) من حيث الكيان العضوى والوظيفى لكل منها، ومن حيث طبيعة العلاقة بينها، أنها قد جمعت فى هذا الصدد بين الكثير من خصائص النموذج البرلمانى الإنجليزى وبعض من خصائص النموذج الرئاسى الأمريكى .

ولتوضيح ذلك نلقى هنا نظرة على الهيكل العضوى والوظيفى لمؤسسات الحكم فى مصر طبقاً للدستور الحالى، ثم لطبيعة العلاقة بين سلطتى التشريع والتنفيذ : -

أولاً الكيان العضوي:

(١) رئيس الدولة: وهو رئيس الجمهورية، ولقد كان تعيينه يتم بالاستفتاء، حيث تبدأ عملية التعيين بترشيح ثلث أعضاء مجلس الشعب ثم الموافقة عليه بأغلبية ثلثى (٢/٣) الأعضاء، ثم يعرض المرشح على المواطنين لاستفتائهم ، ثم مع تعديل المادة ٧٦ من الدستور باستفتاء مايو سنة ٢٠٠٥ أصبح رئيس الجمهورية ينتخب مباشرة من قبل الشعب من بين عدة مرشحين، ويكون تعيينه لمدة ست (٦) سنوات قابلة للتجديد مدة تالية ومتصلة، وإذا قام مانع مؤقت يحول دون مباشرته لاختصاصاته أناب عنه نائب رئيس الجمهورية، وإذ قدم الرئيس استقالته من منصبه وجه كتاب الاستقالة إلى مجلس الشعب. وفى حالة خلو منصب الرئاسة أوعجز الرئيس الدائم عن العمل يتولى الرئاسة مؤقتاً رئيس مجلس الشعب، إلا إذا كان المجلس منحلاً، حينئذ يحل محله رئيس المحكمة الدستورية العليا شريطة ألا يرشح أيهما للرئاسة. هذا ولرئيس الجمهورية أن يعين (جوازاً) نائبه: واحداً أو أكثر ويحدد اختصاصاته ويعفيه من منصبه .

(٢) مجلس الشعب: ويعين أعضاؤه بالانتخاب بالاقتراع العام، ويحدد القانون الدوائر الانتخابية التى تقسم إليها الدولة وعدد أعضاء مجلس الشعب المنتخبين على ألا يقل عن ثلاثمائة وخمسين (٣٥٠) عضواً،

نصفهم على الأقل من العمال والفلاحين، ولرئيس الجمهورية (جوازا) أن يعين فى المجلس عدداً من الأعضاء لا يزيد على عشرة ومدة مجلس الشعب خمس سنوات .

(٣) **الحكومة**، وتتكون (طبقاً للدستور الحالى) من رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزاراء ونوابهم، يعينهم الرئيس ويعفيهم من مناصبهم ويصف الدستور الحالى هذه الهيئة بمجلس الوزارة تارة وبالوزارة تارة أخرى .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدستور الحالى قد أوجد مؤسستين تؤديان دوراً سياسياً: أولهما: **المحكمة الدستورية العليا**، وهى تؤدى دوراً سياسياً رغم أنها هيئة قضائية، وذلك نظراً لكونها تتولى - طبقاً لهذا الدستور - منفردة الرقابة على دستورية القوانين واللوائح. وثانيتهما: مؤسسة: **المدعي العام الاشتراكي**، وتعتبر هذه المؤسسة من المؤسسات السياسية نظراً لكون المدعى العام الاشتراكى - بحكم الدستور - مسئولاً عن اتخاذ الاجراءات التى تكفل تأمين حقوق الشعب وسلامة المجتمع ونظامه السياسى والحفاظ على المكاسب الاشتراكية والتزام السلوك الاشتراكى، ويكون خاضعاً لرقابة من طبيعته هى رقابة سياسية، ومن الملاحظ أن المدعى العام الاشتراكى فى الآونة الأخيرة قد تلاشى دوره السياسى واقتصرت وظيفته على المسائل الاقتصادية دون السياسية .

ثانياً: الكيان الوظيفي :-

وفى هذا الصدد يوزع الدستور الوظيفتين السياسيتين الأصليتين (التشريع - التنفيذ) بين مجلس الشعب ليتولى من حيث المبدأ الوظيفة التشريعية من ناحية،وبين رئيس الجمهورية ليتولى الوظيفة التنفيذية بصفة أصلية من ناحية ثانية . أما الحكومة (مجلس الوزراء) والتى تكون - بنص الدستور - الهيئة التنفيذية والإدارية العليا للدولة، فقد وردت فى هذا

الدستور كهيئة لها ذاتيتها إلى جانب رئيس الجمهورية مما يجعل من الهيئة التنفيذية هيئة مركبة من عضوين: رئيس الجمهورية ومجلس الوزراء، وبكيانين متميزين مقتربة بذلك من كيان هيئة التنفيذ فى النظام البرلمانى. غير أنها تغايرها من حيث الوظائف التنفيذية التى ينفرد بها رئيس الجمهورية فى الدستور المصرى، وتلك التى يشارك فيها مجلس الوزراء، وينص الدستور على أن لرئيس الجمهورية شتى الوظائف التنفيذية التى تسند عادة إلى رئيس الجمهورية كاملة ويمارسها منفرداً بها دون حاجة إلى توقيع أحد الوزراء مقترباً بذلك من النظام الرئاسى، كما يضع الرئيس ـ بالاشتراك مع مجلس الوزراء ـ السياسة العامة للدولة ويشرفان على تنفيذها وفى هذا الاختصاص الأخير خروج على النظام الرئاسى حيث أن رئيس الولايات المتحدة الأمريكية هو صاحب الاختصاص بالتنفيذ كاملاً، وما الوزراء إلا مجرد مستشاريين له .

ثالثاً: طبيعة العلاقة بين سلطتي التشريع والتنفيذ :-

وبصدد طبيعة العلاقة بين سلطتى التشريع والتنفيذ، فقد اقترب النظام المصرى فى هذا الدستور إلى حد كبير من النظام البرلمانى: فثمة تعاون فى أداء الوظائف من ناحية، ومن ثم فصل مرن، وثمة تبادل رقابة من ناحية أخرى، وذلك إلى جانب فتح الباب بين مؤسستى التشريع والتنفيذ من حيث الكيان العضوى .

ففيما يتصل بالتعاون فى أداء الوظائف: فلرئيس الجمهورية ولكل عضو من أعضاء مجلس الشعب حق اقتراح القوانين. وللرئيس حق إصدار القوانين والاعتراض عليها (اعتراضاً توقيفياً) ، كما تجب موافقة مجلس الشعب على المعاهدات الدولية العامة (كمعاهدات الصلح والتحالف) ، وغير هذا مما ورد فى هذا الدستور (كالتصديق على الميزانية العامة للدولة من جانب مجلس الشعب) من صور مشاركة

وتعاون هيئتى التشريع والتنفيذ فى الاختصاص الواحد التشريعى أوالتنفيذى .

وفى شأن تبادل التأثير والتأثر بين سلطتى التشريع والتنفيذ فإن مظاهر النظام البرلمانى واضحة فى هذا الدستور، ذلك أن رئيس الجمهورية غير مسئول سياسياً أمام مجلس الشعب ولكنه مسئول جنائياً فقط (فى حالة ارتكابه الخيانة العظمى أو الجرائم الأخرى) حيث يتولى سلطة الاتهام فى شأنه مجلس الشعب وسلطة المحاكمة محكمة خاصة ينظمها القانون، وإذا حكم بإدانته أعفى من منصبه مع عدم الإخلال بالعقوبات الأخرى وكذلك الحال بالنسبة للوزراء ونوابهم فهم يسألون جنائياً باتهام من رئيس الجمهورية أو من مجلس الشعب وتتم محاكمتهم طبقاً للقانون. أما المسئولية السياسية أمام المجلس (مجلس الشعب) فتقتصر على الحكومة (الوزارة) متضامنة أو الوزراء ونوابهم كل على حدة فرئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم مسئولون أمام المجلس مسئولية سياسية تضامنية وفردية، فلمجلس الشعب بالنسبة لكل منهم حق السؤال وحق الاستجواب الذى يؤدى إلى طرح الثقة بالوزير أو نائبه أو رئيس مجلس الوزراء أو نائبه مما يؤدى إليه من استقالة الوزير أو مجلس الوزراء، ويقابل ذلك جواز حل رئيس الجمهورية لمجلس الشعب عند الضرورة (أو فى حالة دعوة الوزارة الرئيس لحل المجلس) وبعد طرح الأمر على الشعب بالاستفتاء، وذلك بتفصيلات وتحفظات مكان تناولها فى القانون الدستورى .

هذا ويشارك الدستور المصرى الحالى النظام البرلمانى فى جواز الجمع بين عضوية الحكومة (رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم) وبين عضوية مجلس الشعب بل وحضور جلساته حتى ولو لم يكونوا أعضاء فيه ويكون لهم حتى فى هذه الحالة حق الاستماع إليهم إذا تكلموا من غير أن يكون لهم حق المشاركة فى التصويت .

ويتعين التنبيه هنا إلى أن دستور سنة ١٩٧١ قد استحدث هيئة جديدة هى "مجلس الشورى"، وهى هيئة (مؤسسة) بحكم تكوينها ليست نيابية حيث يعين ثلثا أعضائها بالانتخاب (بالاقتراع العام) والثلث الباقى بالتعيين. وبالنسبة لاختصاص مجلس الشورى فهو استشارى بحت يقف عند مجرد إبداء الرأى فيما يطلب منه ولا يتولى بنفسه سلطة تشريع (أو تنفيذ). من هنا فمجلس الشورى مجلس استشارى بحت وهو ليس مجلساً نيابياً لأن الأصل فى المجالس النيابية أن تتولى وظيفة أصلية من وظائف الدولة السياسية (ووظيفة التشريع على الأقل)، كما أن المجالس الاستشارية ليست نيابية حتى وإن عين غالبية أعضائها بالانتخاب .

وهكذا فإن الدستور المصرى الحالى قد قدم صورة لنظام الحكم على نحو لا تلتقى نهائياً بأى من النموذجين: البرلمانى والرئاسى، فلقد ظهرت الكثير من ملامح النظام البرلمانى: فالسلطة التنفيذية فيه هيئة مركبة من عضوين: رئيس الجمهورية والوزارة ولكل منهما ذاتيته إزاء الآخر، وهما يشتركان فى ممارسة مظاهر هذه السلطة. ورئيس الجمهورية غير مسئول سياسياً أمام مجلس الشعب، بينما تسأل الوزارة تضامنياً وفردياً أمام ذلك المجلس. وبصدد العلاقة بين التشريع والتنفيذ فثمة ملامح للفصل المرن، فأعضاء الوزارة يجوز لهم الجمع بين عضويتها وعضوية مجلس الشعب ولهم حق حضور جلساته، وثمة تعاون فى أداء الوظائف بين سلطتى التشريع والتنفيذ على وجه يقترب من النموذج البرلمانى فى هذا الصدد. كما أن طبيعة العلاقة بين التشريع والتنفيذ قائمة على فكرة التأثير المتبادل بينهما والتى يختص بها النظام البرلمانى، فلمجلس الشعب سحب الثقة بالوزارة التى يتعين عليه حينئذ أن يستقيل، وحق سحب الثقة بوزير معين فإن تم ذلك تعين

عليه أن يستقيل، وذلك في مقابل حق رئيس الجمهورية في حل مجلس الشعب .

بيد أن هذا الدستور المصرى الحالى قد راح فى نفس الوقت يقترب من النموذج الرئاسى فيما يتصل باختصاصات رئيس الجمهورية الأصلية والتى يمارسها وحده دونما حاجة إلى توقيع من أحد الوزراء المختصين بل إن الدستور الحالى قد جعل السلطة التنفيذية من شأن رئيس الجمهورية، ومن ثم فهو صاحبها الأصيل فبنص المادة "١٢٧" منه: "يتولى رئيس الجمهورية السلطة التنفيذية ويمارسها على الوجه المبين فى الدستور"، ثم تعطى المادة "١٢٨" الرئيس (رئيس الجمهورية) سلطة وضع السياسة العامة للدولة، وذلك بالاشتراك مع مجلس الوزراء وأنهما يشرفان على تنفيذها .

وهنا نتساءل: هل هيأت تلك الصورة التى عليها النظام المصرى وفق دستور سنة ١٩٧١ للقول بأن هذا النظام يوصف بأنه نظام شبه رئاسى مقترباً بذلك من النظام الفرنسى الحالى؟ وللإجابة على هذا التساؤل نقول: إن التشابه فى الهياكل الدستورية لنظام الحكم لا يعنى علمياً ضرورة التشابه فى النظام السياسى، وإنما لابد لذلك من أن يكون ثمة حد أدنى من التشابه فى الواقع الاجتماعى (الثقافى والحضارى بالذات) لكل من النظامين وكذلك لكل من الإطاريين الأيديولوجيين لهما (حال دستور جمهورية تشيكو سلوفاكيا الشعبية الصادر سنة ١٩٤٨ فى ابقائه على النظام البرلمانى بملامحة الغربية) .

فإذا علم أن النظام شبه الرئاسى الفرنسى الحالى يعمل فى إطار النظام النيابى الغربى بمعالمه التى فصلناها وبارتكازه بصفة أصلية على مبدأ سيادة الأمة وفى إطار أيديولوجية سياسية اقتصادية هى الليبرالية الرأسمالية، بينما ربط دستور سنة ١٩٧١ المصرى الحالى نظام الحكم

فيه بإطار أيديولوجى متباين (وبنص المادة الأولى من هذا الدستور) يتمثل في نظام اشتراكى ديمقراطى، وإذن لا التقاء بين النظامين فى الإطار الأيديولوجى .

كما نص الدستور الحالى (مادة ٣) على أن السيادة فى هذا النظام "للشعب وحده، وهو مصدر السلطات" إنها إذن ايديولوجية سيادة الشعب (سيادة قوى الشعب العاملة) فى مواجهة سيادة الأمة، ويؤيد ذلك ما تقضى به المادة "٨٧" (من نفس الدستور) بشأن ضرورة قيام مجلس الشعب بالنسبة لأعضائه المنتخبين على خمسين فى المائة (٥٠٪) على الأقل من العمال والفلاحين، وهذا كله يشكك فى اعتبار هذا المجلس مجلساً نيابياً بالمدلول الفنى الدقيق للمجلس النيابى، حيث يقترب النظام المصرى طبقاً لدستور سنة ١٩٧١ من بعض نظم دول الكتلة الشرقية (نظم الديموقراطيات الشعبية فيما قبل بداية التسعينات من القرن العشرين) والتى ابقت على هياكل للحكم من شاكلة الهياكل الغربية وذلك فى إطار أيديولوجياتها التى اعتنقتها آنذاك (سيادة الشعب - النظام الاشتراكى) حال دستور جمهورية تشيكوسلوفاكيا سنة ١٩٤٨ .

وجملة القول هنا أن نظام الحكم فى مصر طبقاً لدستور سنة ١٩٧١، يمثل نموذجاً خاصاً لا هو بالبرلمانى التقليدى، ولا هو بالرئاسى الأمريكى، ويتيح القول بأنه لذلك نظام من نوع خاص، فهل من قبيل التجاوز يوصف بأن نظام شبه رئاسى على نحو وصف النظام الفرنسى الحالى؟ والواقع أن هناك تشابه ظاهرى (شكلى) فى الهياكل الدستورية بين النظامين، لكن هناك تباين موضوعى بينهما، فالعبرة بالأداء الفعلى لمؤسسات الحكم فى مجتمعها .

هذا ويجدر التنويه هنا إلى أن دستور سنة ١٩٧١ المصرى الحالى قد أخذ بالنسبة للحياة السياسية - بنظام تعدد الأحزاب، مقترباً بذلك من

النظم الغربية ذات الأحزاب المتعددة، ولكن مع فارق يتمثل فى أن هذه الأخيرة (أى النظم ذات الأحزاب المتعددة كما فى فرنسا - ايطاليا) هى أحزاب أيديولوجية (أى متباينة الأيديولوجيات) بينما دستور سنة ١٩٧١ قد راح يضع هذه الأحزاب المتعددة فى إطار أيديولوجي واحد هو الإطار الديموقراطى الاشتراكى ومرتبطاً بالمقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع كما صورها هذا الدستور، الأمر الذى يجعل من هذه الأحزاب مجرد أحزاب برامج لا أحزاب أيديولوجيات. ومن ذلك كله نستطيع القول أن المقارنة العلمية بين النظامين الحزبيين الفرنسى والمصرى أيضاً ليست مقبولة .

● ثانياً: النظم الشمولية :

ونموذجها النظام السياسي السوفيتي[1] :

وقد جاء هذا النظام إعمالاً لفكر كارل ماركس: فالنظام السوفيتى فى الفترة من سنة ١٩١٧ وحتى سنة ١٩٩١ صور على مقتضى الفلسفة الماركسية .

وماركس والماركسيون من بعده لم ينشغلوا بتصوير مبادئ للتنظيم السياسى لأنهم توقعوا بأن المرحلة العليا للشيوعية ستأتى حيث لا طبقات ولا ملكية خاصة ولا سلطة سياسية ومن ثم فلا حاجة لإقامة نظام سياسى، وبالتبعية فلا حاجة لتصوير مبادئ للتنظيم السياسى .

فطبقة الكادحين فى التصور الماركسى ستنقض حتماً على الطبقة الرأسمالية بثورة طاحنة وتنتزع منها السلطة السياسية، ولقد كان من المتصور أن الطبقة الكادحة ستلقى بهذه السلطة بعيداً على أساس أن السلطة هى أساس التناقض الطبقى فى التصور الماركس. لكن وحتى ينتقل المجتمع إلى مرحلة الشيوعية حيث لا تناقض طبقى ولا ملكية خاصة ولا سلطة سياسية فإن ذلك يقتضى الابقاء على السلطة فى الفترة الانتقالية واتخاذ هذه السلطة أداة لتصفية الطبقات المالكة القديمة حتى إذا ما صفيت هذه الطبقة نهائياً واعتاد المجتمع على الالتزام بالقيم الشيوعية فى ظل

مجتمع غير متناقض اقتصادياً، حيث تصبح الملكية عامة فينتقل المجتمع من تلك المرحلة الانتقالية إلى صورة بلا تناقض هى المرحلة العليا للشيوعية .

وطالما أن السلطة هنا لا تحتاج إلى ثورة لأنها قائمة لصالح الغالبية العظمى (الطبقة الكادحة) فستموت السلطة موتاً تلقائياً ويخلوا المجتمع منها حيث لا ملكية خاصة ولا سلطة سياسية ولا طبقات .

وفى هذه الفترة (الانتقالية) لابد وأن يعض الكادحون على السلطة بالنواجذ، ومن ثم فلا مجال إلا لسلطة دكتاتورية البرولتياريا .

وبتطبيق ما سبق على النظام السوفيتي إلى عهد قريب فإنه فى عام ١٩١٧ كان أول تطبيق للماركسية حيث استطاع الحزب البلشفى فى روسيا أن ينتزع السلطة من يد ملاك الأرض ويعلن قيام الاتحاد السوفيتى كدولة للعمال والفلاحين (دولة الطبقة الواحدة)، ولقد جاء دستور سنة ١٩١٨ ثم دستور سنة ١٩٢٣ معلناً ذلك. وفى دستور ١٩٣٦ صورت هياكل السلطة الرسمية بوضوح حيث أعلن فى مادته الأولى أن الاتحاد السوفيتى هو دولة العمال والفلاحين (أى ما عدا هذه الطبقة لابد وأن يباد وليس لهم حق المشاركة فى الحياة السياسية على أساس أنهم أعداء الشعب) وفى مادة أخرى من ذلك الدستور جاء: "أن مصدر السلطة هم الكادحون فى الريف والحضر" وهم وحدهم أصحاب الحقوق السياسية. هذا إلى جانب التأكيد على أن الحياة السياسية يقوم عليها الحزب الشيوعى المنتصر حيث يتسلط على المؤسسات السياسية فى الدولة (وحده) .

إذن فالاتحاد السوفيتى طبقاً لدستور سنة ١٩٣٦ هو دولة العمال والفلاحين - أى دولة الطبقة الواحدة إلى جانب الاحتفاظ بدكتاتورية الحزب الشيوعى .

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص١٨٥ إلى ص٢٠٢ .

• الكيان العضوي والوظيفي للمؤسسات السياسية الرسمية :

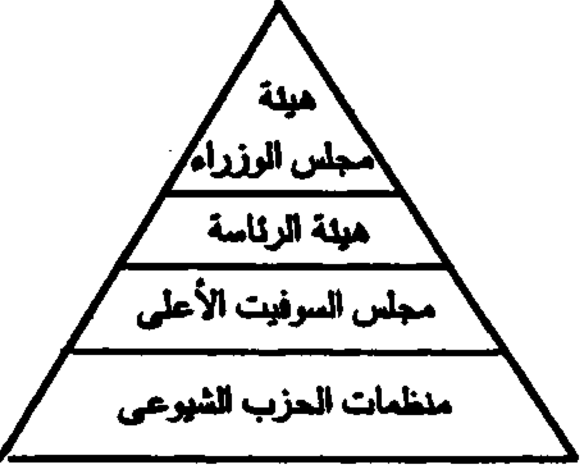
ولقد كان النظام السيوفيتى إلى عهد قريب يلجأ فى تنظيمه (فى المرحلة الانتقالية) إلى ما يلى :-

(١) فكرة الوكالة الإلزامية كبديل عن الوكالة التمثيلية فى الغرب المعاصر .

(٢) تنظيم العلاقة بين المؤسسات الرسمية على أساس فكرة التبعية.

حيث جاء النظام السوفيتى على شكل هرم قاعدته منظمات الحزب الشيوعى والتى لا تمثل أكثر من ٤,٥ ٪ من السكان وهى التى تنتخب مجلس السوفيت الأعلى. والذى يتكون من مجلسين: مجلس تمثل فيه القوميات الداخلة فى الاتحاد (مجلس القوميات)، ومجلس يمثل فيه الشعب السوفيتى على مختلف القوميات (مجلس الاتحاد). ويأتى إلى أعلى القاعدة (بعد منظمات الحزب الشيوعى) مجلس السوفيت الأعلى الذى يتولى التشريع والتنفيذ بصفة أصلية ثم يفوض التنفيذ للوزارة (مجلس الوزراء) .

ويلى مجلس السوفيت الأعلى نحو القمة هيئة الرئاسة وهى مكونة من (٤٢) عضواً، وتسند إليها رئاسة الدولة، ومجلس السوفيت هو الذى يعينها وتسأل أمامه (فكرة التبعية). وكذلك يسأل مجلس الوزراء أمام مجلس السوفيت الأعلى .



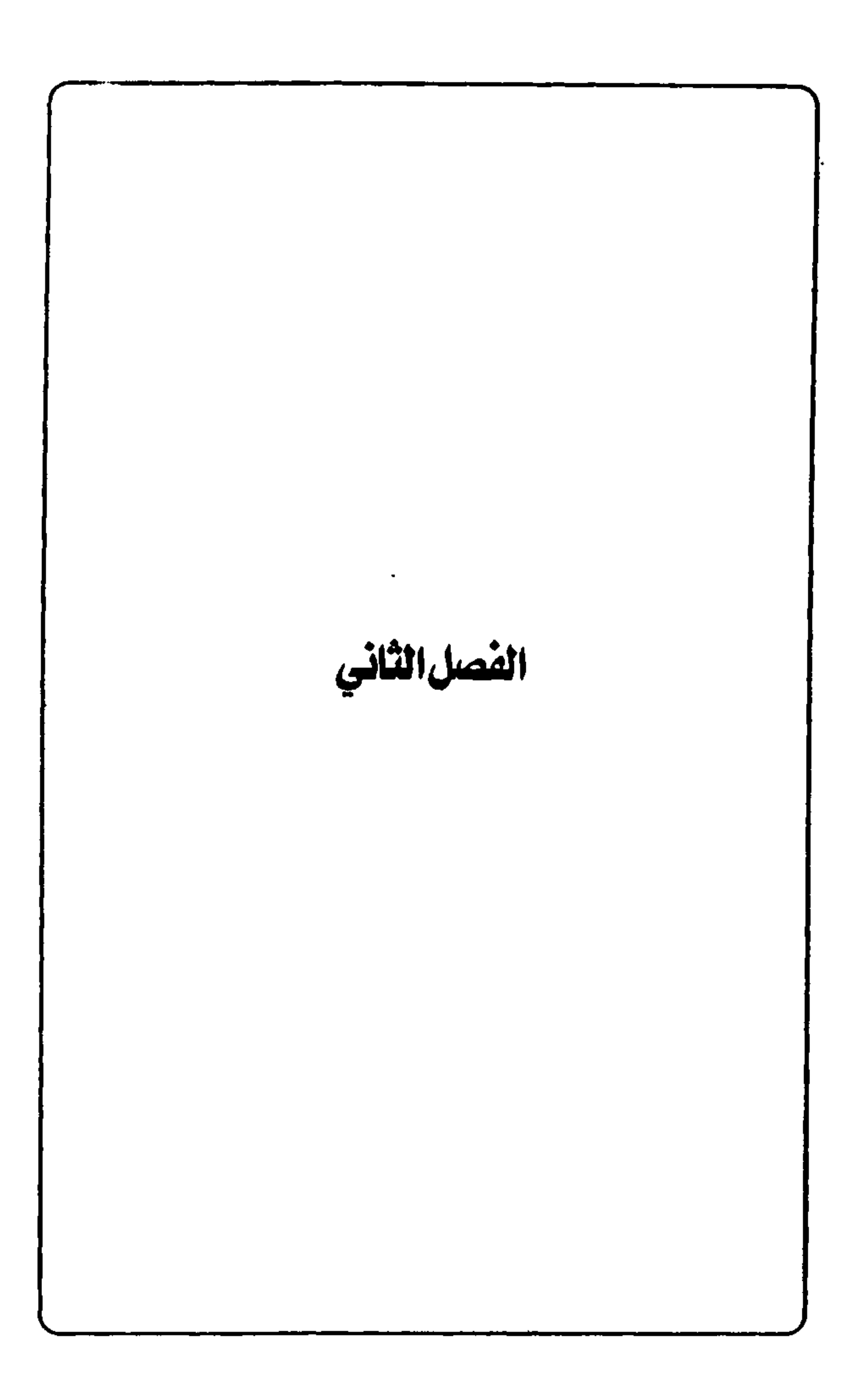
وإذن فكلاً من مجلس الوزراء وهيئة الرئاسة يسألان أمام مجلس السوفيت الأعلى وطالما أن ناخبى مجلس السوفيت (منظمات الحزب

الشيوعى) بنسبتهم العددية المتقدمة (٤,٥ ٪) من الشعب السوفيتى فإن مجلس السوفيت الأعلى ليس نيابياً لأن الشعب لا ينتخبه بل تنتخبه منظمات الحزب الشيوعى، كما أن العلاقة بين أعضاء مجلس السوفيت الأعلى وناخبيهم أساسها الوكالة الإلزامية ومن ثم فهم مكلفون بتقديم كشف حساب دورى لناخبيهم أولاً بأول ولهؤلاء الناخبين حق إقالتهم قبل نهاية مدة العضوية .

وإذا علم أن مجلس السوفيت الأعلى لا يجتمع فى العام إلا مرة أومرتين وأنه فى حالة غيبته يقوم بمهامه سكرتير الحزب الشيوعى فإن الأمر ينتهى عملاً إلى سيطرة الحزب الشيوعى على الحياة السياسية هناك. بل وينتهى الأمر عملاً كذلك إلى سيطرة رجل واحد هو سكرتير الحزب الشيوعى على الحياة السياسية هناك .

ولقد كان من المتصور أن دستور ١٩٧٧ بعد أن أعلن بوضوح ما يفيد تصور واضعيه بأن المرحلة الانتقالية قد طالت وأن الطريق معد بعد لتخلص المجتمع السوفيتى من المتناقضات القديمة وأن الوقت قد حان لاستبدال دولة الطبقة الواحدة بدولة الشعب كله. وكان من المتصور أيضاً أن يحد هذا الدستور من سيطرة الحزب الشيوعى، لكن ما حدث هو العكس حيث أكد هذا الدستور على أن الحزب الشيوعى هو القوة الوحيدة التى تدير وتوجه المجتمع السوفيتى. ومعنى ذلك الابقاء على ديكتاتورية الحزب الشيوعى ومن ثم فلا توقع للمرحلة الشيوعية العليا .

هذا وبعد انهيار الاتحاد السوفيتى عام ١٩٩١ راحت الدول المكونة له وعلى رأسها روسيا الاتحادية تتجه إلى الأخذ بخصائص النظم الليبرالية الحديثة ، وجاء دستور سنة ١٩٩٣ فى روسيا الاتحادية، ثم انتخب أول رئيس لها عام ١٩٩٥ .



الفصل الثاني

الفصل لثاني

التحليل التجريبي السلوكي للنظم السياسية

ونعرض فى هذا الفصل لتحليل النظم السياسية بمنهج علمى تجريبى سلوكى، ومن ثم تحليل المؤسسات السياسية لا على مقتضى القواعد الدستورية أو على مقتضى الإيديولوجية التى قامت إعمالا لها، وإنما على أساس تفاعل تلك المؤسسات بالقوى السياسية الفعلية لمجتمعها الكلى حيث تتبادل معها التأثير والتأثر فى ذات الوقت، وعلى وضع يقترب «بالمؤسسات السياسية» إلى فكرة «الجهاز الميكانيكى». إنه التحليل الشائع فى الآونة الأخيرة فى تحليل النظم السياسية تحت عنوان «ديناميكيا السياسة: Political Dynamics» والذى يعنى تحليل النظم ارتكازاً على مفهوم «النسق: System»، كمفهوم نتصور به «ديناميكية» العلاقة بين المؤسسات السياسية من حيث هى قوة وبين قوى مجتمعها اللارسمية متفاعلة فيما بينها، وهذا التصور كان من وراء التسمية التى شاعت أخيرا أيضاً وهى: «الحياة السياسية: Political Life»[1].

التعريف بالحياة السياسية:

تشير عبارة «الحياة السياسية» إلى تحليل النشاطات السياسية أو علاقات القوى داخل المجتمع تحليلاً سلوكياً من ثنايا مفهوم النسق، حيث تعرف «الحياة السياسية» بأنها مجموعة نشاطات تمارس من جانب الأفراد والجماعات المختلفة (بما فيها المؤسسات الرسمية)، وباعتبارها جميعاً تمثل قوى أو تعبر عن قوى تتفاعل فيما بينها تفاعلا مستمراً فيتحقق بذلك حالة الاتزان التى تؤكد للمجتمع السياسى قدرته على الاستمرار.

---

(١) راجع فيما سيأتى بصدد التعريف بالحياة السياسية وبقواها الفعلية: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ص ٢١١ إلى ص ٢٢٥.

وإذ عرفنا هنا بعبارة «الحياة السياسية» ننتقل إلى دراسة النقاط التالية:

(١) التمييز بين قوى الحياة السياسية (الرسمية واللارسمية).

(٢) التعريف بقوى الحياة السياسة الفعلية (اللارسمية) فى المجتمعات الليبرالية وتشمل:

أ- الأحزاب السياسية.

ب- جماعات الضغط السياسى.

(١) التمييز بين قوي الحياة السياسية:

ويتمثل معيار التمييز بين قوى الحياة السياسية الرسمية واللارسمية فى طبيعة نشأة كل منها:

- القوي الرسمية:

وتتمثل القوى الرسمية فى المؤسسات السياسية الرسمية والتى تنشأ نشأة قانونية، فهى مؤسسات رسمية تبعاً لكونها منظمة تنظيماً قانونياً مسبقاً - أى أنها تحكم فى أدائها لوظائفها وفى علاقاتها بالمحكومين بدستور مسبق.

- القوي اللارسمية:

وتتمثل القوى اللارسمية فى الأحزاب السياسية وجماعات الضغط السياسى، فهى قوى فعلية تبعاً لكونها تنشأة نشأة واقعية (فعلية) - أى لم تنشأ بقانون مسبق، وإنما جاءت إفرازاً لواقع مجتمعها.

(٢) التعريف بقوي الحياة السياسية الفعلية في المجتمعات الليبرالية:

ونشير هنا إلى أن للمجتمعات الليبرالية (أى مجتمعات النظم الحرة

التى تسمح لأفرادها بقدر كبير من حرية الرأى) مقومات وخصائص فى مواجهة النظم الشمولية وتتمثل هذه المقومات فى:

(١) قيامها على الأيديولوجية الليبرالية (فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر فى غرب أوروبا لكل من لوك، ومونتسكيو، وروسو) .

(٢) وجود قوى سياسية فعلية تشارك فى رسم السياسيات العامة لمجتمعها.

وإنطلاقا من هذين المقومين تأتى خصائص المجتمعات الليبرالية والتى تتمثل فى:

(١) أن الآراء الإنسانية لا تمثل حقائق ثابتة بذاتها، ومن ثم فتباين الآراء (تعددها) أمر شرعى .

(٢) أن تباين المصالح داخل المجتمع الواحد ظاهرة صحية (وليست ظاهرة مرضية)، وهى أمر شرعى كذلك.

وهاتان الخاصتان التى تنفرد بهما المجتمعات الليبرالية المعاصره هيأتا لوجود قوى فعلية (أى نشأت نشأة واقعية) فى تلك المجتمعات، فالأحزاب السياسية فى تلك المجتمعات جاءت تعبيرا عن تباين الآراء والمصالح، وكذلك جاءت جماعات الضغط السياسى، فكل مجموعة من الأفراد لها مصالح معينة تسعى للدفاع عنها، ومن ثم فهى جماعات تمثل مصالح فعلية، تنشأ نشأة فعلية فى مواجهة المؤسسات الرسمية التى تنشأ نشأة قانونية. من هنا نعرض بشئ من التفصيل لتلك القوى الفعلية فى المجتمعات الليبرالية:

أولا: الأحزاب السياسية:

وتشير لفظة الحزب ذاتها إلى التعدد، ومن ثم ففى حالة سيطرة حزب واحد على الحياة السياسية فنحن بصدد ظاهرة الشمولية.

التعريف بعبارة الحزب السياسي:

وعبارة «الحزب السياسى» فى الاصطلاح تعبر عن القوة الفعلية فى المجتمع والتى تتكون من مجموعة من المواطنين بأيديولوجية مشتركة (ليبرالية - اشتراكية..) أو بسياسات مشتركة، ويتجمعوا حول برنامج عمل سياسي معين ويسعون به إلى وضعه موضع التطبيق من ثنايا غزو السلطة أو المشاركة فيها.

من هنا فالحزب يعبر عن قوة سياسة فعلية فى مجتمعه لأنه يتجه إلى السلطة فإما أن يغزوها (فيصبح حزباً حاكماً) أو يشارك فيها (كحزب معارض) ولكى يعمل على وضع سياساته أو أيديولوجيته موضع التطبيق، وبالطرق السلمية وذلك من ثنايا حصول كل حزب على أكبر عدد ممكن من مقاعد البرلمان للوصول إلى المهمة (الوظيفة) السياسية الأصلية (التشريع) والمشاركة فى صنع وإصدار القرار السياسى.

- أنواع الأحزاب:

وتعرف المجتمعات الليبرالية نوعين من الأحزاب: الأحزاب الأيديولوجية، وأحزاب البرامج.

(١) الأحزاب الأيديولوجية:

فحيث تتعدد الأحزاب تكون هناك أحزاب أيديولوجية - أى أحزاب بأفكار مذهبية وكل منها يسعى إلى إعمال فكره المذهبى، حال دول غرب أوربا (فرنسا - إيطاليا..) حيث توجد أحزاب بأيديولوجيات متعددة: حزب اشتراكى - ليبرالى- ليبرالى مسيحى.. إلخ، وهى مجتمعات الثقافة اللاتينية التى تتميز بتعدد واضح لآراء فتتعدد الأيديولوجيات وتتعدد تبعاً لذلك الأحزاب.

(٢) أحزاب البرامج:

وهى تنتشر فى مجتمعات الثقافة الأنجلوسكسونية (ثقافة الحل العملى) حال الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا ففى هذه الدول لا تعدد للأيديولوجيات، فالأيديولوجية واحدة، ويأتى حزبان كبيران يحتكران الحياة السياسية (وهذا لا يمنع من وجود أحزاب صغيرة إلى جانبيهما لكن لا وزن لها فى الحياة السياسية هناك) حيث ترتبط ثنائية الأحزاب بوقوف الأحزاب على الوسائل (البرامج - السياسات) دون الأيديولوجيات، بمعنى أن أى حزب منهما لا أيديولوجية له فى مواجهة الآخر (كالحزب الجمهورى والحزب الديمقراطى فى الولايات المتحدة الأمريكية، وحزب المحافظين وحزب العمال فى بريطانيا)، ومن ثم لا يسعيان إلى تغيير أيديولوجية المجتمع وإنما يقفان عند الوسائل فى تحقيق أهداف المجتمع العليا كما صورت فى أيديولوجيته.

ثانياً: جماعات الضغط السياسي:

وهى قوى فعلية (حال الأحزاب) لكنها لا تقوم على أيديولوجية أو تسعى إلى تحقيق أهداف مجتمعها العليا وإنما تقوم على إعمال مصلحة خاصة مشتركة، وقد تكون هذه المصلحة مادية (كنقابات العمال - التجاريين - الأطباء .. إلخ) أو قد تكون مصلحة أدبية صرفة (كجمعية المحاربين القدماء، أو جمعية تنادى بالمساواة بين المرأة والرجل).

هذا وعلى ضوء ما تقدم نستطيع أن نقارن هنا بين الأحزاب السياسية وجماعات الضغط السياسى كما يلى:

(١) كلاهما: قوة فعلية (نشأت نشأة واقعية وذلك فى مواجهة القوى الرسمية).

(٢) كلاهما: يشترك في الوسيلة: «الضغط على السلطة» في حالة كون الحزب في المعارضة، وذلك بقصد التأثير على السلطة فى عملية صنع السياسات العامة.

(٣) يتباين كلاهما (الحزب وجماعة الضغط السياسى) فى الهدف حيث تقوم جماعات الضغط السياسى بالضغط على السلطة بهدف تحقيق مصلحتها الخاصة، أما الحزب السياسى فهو يهدف إلى غزو السلطة أو المشاركة فيها. ومن هنا فجماعات الضغط السياسى هى جماعات سياسية بحكم وسيلتها لا بحكم هدفها. أما الحزب السياسى فهو جماعة سياسية بحكم وسيلته وهدفه معاً.

وإذ عرفنا بالحياة السياسية وبقواها فى المجتمعات الليبرالية، ننتقل هنا إلى التعريف بالتحليل النسقى للحياة السياسية، وبالخطوط الرئيسية التى يلتقى عليها أصحاب هذا التحليل، وهو فى مقدمة تحليلات النظم التى استهدفت بلوغ التفسير العلمى الشامل للنظم، ثم نعرض لأحد النماذج التى قدمت لتحليل الحياة السياسية انطلاقا من مفهوم النسق. «والنموذج» فيما هو متعارف عليه هو نظرية مصغرة أو إن شئنا بناء ذهنى مصغر يستخدم للاسترشاد به فى فهم وتحليل علاقات القوى فى مجتمع معين.

«التحليل النسقي للحياة السياسية»

- التعريف بالتحليل النسقي[١]،

ونشير هنا إلى أن أصحاب التحليل النسقى (وفى مقدمتهم «دايفيد إيستن») فى تحليليهم لعالم السياسة الوطنى يرتكزون إلى مفهومى

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، من ص ٣٣٤ إلى ص ٣٤٥. ولنفس المؤلف: مفهوم التكامل السياسى بين الانتظام والتنظيم، مجلة كلية التجارة - جامعة الرياض، العدد الرابع، ١٩٧٦، من ص ٢٣٥ إلى ص ٢٥٠.

«النسق: System» و «الاتزان: Equilibrium» وهما مفهومان منقولان عن علم الفيزياء، ونقلا إلى مجال العلوم الاجتماعية حيث استخدما فى القرن التاسع عشر فى التحليل الاجتماعى والاقتصادى، ثم متأخراً فى التحليل السياسى منذ أوائل القرن العشرين فصاعداً. والفيزيائيون حين يستخدمون مفهوم «النسق» يستخدمونه كأداة ذهنية لفهم وتفسير العلاقات التى تجرى عليها الأجسام فى الطبيعة، وعلى أساس أن أية مجموعة من مجموعات الأجسام فى الطبيعة (كالمجموعة الشمسية مثلاً) هى مجموعة من قوى - حيث يعد كل جسم فى عالم الطبيعة قوة فى ذاته، فتتفاعل هذه القوى فيما بينها بعامل قانون الفعل ورد الفعل تفاعلاً ميكانيكاً، وتتبادل التأثير والتأثر فيما بينها على وضع يهيئ لحالة الاتزان الكلى لهذه المجموعة.

وننبه هنا إلى أن أصحاب التحليل النسقي (للحياة السياسية)(١) ، ينطلقون فى تحليل نشاطات الحياة السياسية من القوة كمفهوم أساس، وهم فى تأثرهم بأبعاد هذا المفهوم فى العلوم الفيزيائية لا يتصورون به عالم السياسة على أنه عالم تفاعل الأجسام كما فى عالم الطبيعة (حيث تعد القوة فى عالم الفيزياء فعل جسم فى جسم) بل يتصورون به عالم السياسة على أنه فعل عقل فى عقل أو إرادة فى إرادة (على نحو ما سلف). هذا وانطلاقاً من كون عالم الطبيعة لا يعرف الفراغ حيث لا يلفت فيه حيز ما من جسم أو قوة، وأن لهذا الجسم دوره فى اتساق عالمه وتكامله، فإن عالم السياسه لدى أصحاب التحليل النسقى أيضاً لا فراغ فيه فطالما أن صلبه القوة فلا يتصور غيبه تلك القوة فى أى مجال

---

(١) راجع فى شأن التحليل النسقى وتقويمه، المرجع السابق، ص ٣٠٩، ٣٢٠، وأيضا د. كمال المنوفى، المرجع السابق، ص ٣٢. وكذلك: د. حامد ربيع، نظرية التطور السياسى، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢، ص ٣٥، ٥٦.

من مجالاته «فالجهاز السياسى» قوة (وهو أداة المجتمع إلى تحقيق تكامله وانسجامه – أى تحقيق الانسجام بين قوى المجتمع السياسى المختلفة وذلك بعامل احتكاره لأدوات العنف فى المجتمع وتجريد ما عداه من القوى الأخرى من هذه الأدوات). ولكنه ليس القوة الوحيدة فى مجتمعه الكلى وإنما يتعايش مع قوى فعلية أخرى (كالأحزاب وجماعات الضغط السياسى).

هذا ومن أبرز النماذج التى قدمت فى إطار التحليل النسقى وأكثرها انتشاراً وترديداً فى التحليل السياسى هو نموذج «ديفيد إيستن».

- النموذج النسقي (لديفيد إيستن):

ويعتبر «ديفيد إيستن: David Easton» فى مقدمة المعنيين بالنظرية السياسية الحديثة الذين يعنون بالتحليل النسقى للحياة السياسية، حيث قدم نموذجاً نظريا راح يتصور به الحياة السياسية على أنها مجموعة من قوى متساندة متفاعلة على وضع يتحقق به سيرها سيراً متزناً. وهذا النموذج النظرى الذى قدمه «إيستن» قدمه على مرحلتين رئيسيتين من ثنايا أبحاثه ومؤلفاته العديدة فى هذا الشأن، ونكتفى هنا بعرض المرحلة الأولى.

ولقد قدم «إيستن» نموذجه النسقى فى مرحلته الأولى[1] فى مؤلفه «النسق السياسى: The Political System»، وفى هذه المرحلة صور «إيستن» الحياة السياسية من ثنايا نموذجه على أنها بنية كلية تتكون من بنيتين (قوتين) رئيسيتين هما: الجهاز السياسى من ناحية وبيئته (سياقه الاجتماعى) من ناحية أخرى، وهو هنا إستخدام مفهوم «البنية» دون أن

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص ٣٥٢، إلى ص ٣٥٨.

يشير إلى ذلك صراحة. ثم انتقل «إيستن» بعد ذلك إلى استخدام مفهوم الوظيفة فقدم. من ثناياه تصوراً للوظيفة السياسية، وهو فى الحقيقة تصور أعظم حبكاً ووضوحاً وأكثر علمية من معاصريه (وحتى من أصحاب التحليل الوظيفى) لأنه تصور جاء به الواقع، فقال بأن الوظيفة السياسية تعنى «بث القيم بثاً سلطوياً على مستوى المجتمع الكلى»– أى ترجمة قيم المجتمع فى صورة قواعد عمل (قوانين ولوائح) وهى ملزمة بالإكراه المادى عند الضرورة. من هنا فإن وظيفة الجهاز السياسى هى إصدار القرارات أو الأوامر التى هى وسيلته فى مخاطبة المواطنين الذين يمتثلون لها وإن لم يمتثلوا أكرهوا على ذلك بما يملكه الجهاز السياسى من احتكار لأدوات العنف.

ثم اتجه «إيستن» بعد ذلك، لكى يعطى تصوراً لعملية بث القيم، من ثنايا مفهوم «النسق» والذى راح يقدم من ثناياه تفسيراً لأمرين:

أولهما: ديناميكية الحياة السياسية.

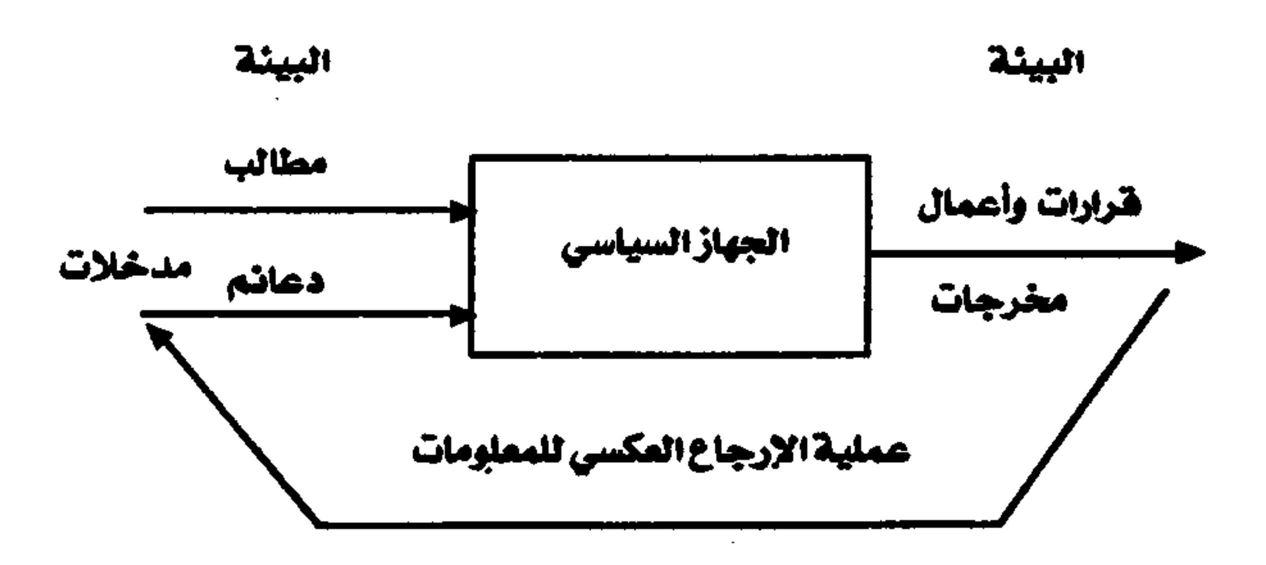
ثانيهما: ميكانيكية عملية صنع القرار السياسى.

(ولكى يكون تفسيره لهذين الأمرين توضيحاً للكيفية التى يؤدى بها الجهاز السياسى عمله بث القيم).

أولاً: ديناميكية الحياة السياسية:

وهكذا بعد أن حصر «إيستن» وظيفة الجهاز السياسى فى عملية بث القيم انتقل إلى توضيح أن عملية بث القيم، تلك تتحقق من ثنايا مجموعة مركبة من عمليات شبه ميكانيكية تمر بها مدخلات الجهاز السياسى ومخرجاته، وبها تصدر قراراته. وبصدد المدخلات يضمن «إيستن» نموذجه مجموعتين من المدخلات: «المطالب: Demands» و«الدعائم: Supports» وبالنسبة للمطالب: فهى التى عبر عنها إيستن

بالحاجات الاجتماعية وقد تكون مطالب مادية (كالمطالبة برفع الأجور) أو مطالب أدبية بحتة (كمطالب النساء بالمساواة مع الرجال فى الحياة العامة)، وهذه المطالب تمثل ضغوطاً على الجهاز السياسى،والذى عليه أن يستجيب لها فى حدود إمكانياته، إما استجابة كلية أو جزئية أو الرفض أو تقديم البديل ومواجهة كل ما يترتب على ذلك. أما الدعائم: فهى تعنى كل ما يدعم الجهاز السياسى فى مواجهة هذه المطالب (الضغوط) وهى إما دعائم مادية كأداء الضرائب وإما معنوية كتنفيذ القرارات دونما حاجة إلى إكراه مادى. وارتباطاً بهذه المطالب والدعائم التى تمثل فى جملتها مدخلات للجهاز السياسى تأتى عملية تحويل هذه المدخلات (داخل الجهاز السياسى) إلى مخرجات فى شكل قرارات. كما فى الشكل التالى:



وفى هذا الرسم المبسط وضح «إيستن» ديناميكية الحياة السياسية من ثنايا مفهوم النسق الذى يعنى به النظر إلى الحياة السياسية على أنها مجموعة من نشاطات تنبعث من قوى سياسية تتفاعل فيما بينها تفاعلاً ميكانيكياً، لذلك يسمى الجهاز السياسى: "Political System" وليس

"Political Institution" فهو عنده جهاز حركى وليس مؤسسة رسمية، وقصد «إيستن» بتلك التسمية أنه يعالج هذه المؤسسات لا بوصفها منظمات إستاتيكية تعمل على مقتضى قواعد قانونية محددة لها مسبقاً، وإنما قصد بها جهازاً ميكانيكياً يقوم على عمليات شبه ميكانيكية - أى فى حالة حركة دائمة. وهذا الجهاز حين يقوم على عملية صنع القرار لا يعمل منفرداً بل يتأثر بعوامل تأتيه من بيئته. وعليه فالجهاز السياسى - عنده - كجهاز حركى لا يتحرك ذاتياً وإنما يتحرك آلياً بعوامل خارجية تأتيه من بيئته، وهذه البيئة بها قوى لا رسمية (أحزاب - جماعات ضغط سياسى) تتحرك بالمشاركة فى عملية صنع القرار السياسى بالضغط أو التأييد فهذه القوى الفعلية لها مصالح تسعى للتأثير على الجهاز السياسى تحقيقاً لها، وفى هذا تقديم تفسير سلوكى للنشاطات السياسية للقوى الفعلية (فلو أن هناك مظاهرة بدافع مصلحة معينة فهى تمثل ضغطاً على الجهاز السياسى).

من هنا فإن الجهاز السياسى كجهاز حركى لابد أن يتوفر له ما يحتاجه من طاقات وموارد تأتيه من بيئته وإلا فلن يستجيب إلى مطالب بيئته، وطاقة الجهاز السياسى هذه تتوفر له من جهود القائمين عليه ومن موارد تتوفر له من بيئته إلى جانب تجميع معلومات وبيانات عن تلك البيئة يستطيع بها الوقوف دائما على ردود أفعالها. هذا وقدره الجهاز على اتخاذ القرار لا تعتمد فقط على هذه الموارد والمعلومات فحسب فهناك عدة قيود ترد على قدرة الجهاز تأتيه من بيئته، كالقيود الاقتصادية والتى تتمثل فى توفر معلومات لدى الجهاز عن ثقل عبء ضرائب على الذين تستهدفهم أو خطورة أثرها على الاقتصاد القومى فينصرف الجهاز عن فرضها. وهناك قيود قيمية كأن يكون مضمون

القرار لا تقبله قيم الجماعة أو أخلاقياتها العامة. هذا وتشكل هذه الأمور في نفس الوقت معوقات للجهاز السياسي فهي توضح إلى أي مدى تستطيع البيئة أن تؤثر في الجهاز السياسي.

هذا وبعد أن يتلقى الجهاز السياسي مطالب بيئته، فإن هذه المطالب تمر بعملية تصفية من شأنها الإبقاء على بعض المطالب دون البعض الآخر، وكذلك بالنسبة للموارد المتاحة حيث يعبىء منها الجهاز قدر حاجته ومن ثم يقدر الجهاز ما يقتضيه أداء دوره من هذه الموارد (من القوى البشرية ومن الأموال العينية والسائلة..) وذلك في ضوء ما يرد إليه من معلومات عن إمكانيات بيئته (مواردها الطبيعية والاقتصادية والبشرية) ثم تأتي عملية تحويل تلك المدخلات من مطالب ودعائم داخل الجهاز إلى مخرجات (قرارات) تخرج إلى بيئة الجهاز لتصطدم بقوى المجتمع الفعلية لتتفاعل معها إما بطريقة إيجابية (قبول القرارات) وإما بطريقة سلبية (رفضها) ومن ثم فإن تلك القرارات تمر بمرحلة تسمى «الإرجاع العكسي: Feedback" - أي تعود تلك القرارات مرة أخرى إلى الجهاز السياسي في صورة مدخلات جديدة (معلومات راجعة)، إما في صورة تأييد للقرار السابق أو مطالب معدلة أو جديدة. وكل ذلك تبعاً لقانون الفعل ورد الفعل. وانطلاقاً مما سبق كله اعطى «إيستن» تفسيراً لحركية الحياة السياسية المستمرة، فهي مجموعة قوى (رسمية لا رسمية) متفاعلة على وجه الدوام تفاعلاً يعطينا تفسيراً لاتزانها.

ثانيا: ميكانيكية عملية صنع القرار السياسي:

هذا ولم يكتف «إيستن» بالأفعال وردودها في نموذجه وإنما تابع آثار

هذه الأفعال للوقوف على ردودو الأفعال من جانب البيئة بصدد القرارات السياسية للجهاز حين توضع موضع التنفيذ وذلك من ثنايا تجميع المعلومات عن تلك الردود أولاً بأول، ولكى تعود هذه المعلومات مرة أخرى إلى الجهاز ويتخذها أساساً لاتخاذ قراراته اللاحقة. حيث يصبح أمام الجهاز السياسى أكثر من بديل، وعلى ضوء إمكانياته وقدراته، وعلى ضوء إمكانيات بيئته يختار الجهاز بين هذه البدائل. وهنا نشير إلى أن لفظة قرار "Decision" تعنى مجرد الاختيار لبديل من عدة بدائل (أى هل تكون هناك استجابة كلية للمطالب؟ أم استجابة جزئية؟ أم رفض كامل؟ .. إلخ) وهنا طالما أن الجهاز السياسى قد اختار بديلاً من هذه البدائل فإنه بذلك يكون قد اتخذ قراراً، ولكن مجرد الاختيار هنا لا يوصف كعمل بأنه قرارسياسى إلا إذا أحدث ذلك العمل تغييراً فى واقع مجتمعه (بيئته). ومن هنا فإن القرارات السياسية بذاتها لا تمثل مخرجات النسق السياسى، وإنما تتمثل المخرجات فى هذه القرارات منفذة – أى حين توضع موضع التنفيذ فتحدث تغييرات فعلية فى بيئة الجهاز السياسى، وذلك استجابة للمطالب التى جاءت إليه، وبالقدر الذى تتيحه له الموارد التى آلت إليه من تلك البيئة، وتبعاً لذلك فإن اتخاذ القرار هو مجرد عملية «اختياربديل»، وبالتنفيذ وحده يصبح القرار «عملاً سياسياً» ومن هنا كان تعريف «إيستن» للمخرجات فى نموذجه بأنها قرارات الجهاز السياسى النهائية والأعمال التى وضعت بواسطتها موضع التنفيذ. كما لا يقف دور الجهاز لدى «إيستن» عند حد إصدار القرارات ووضعها موضع التنفيذ وإنما يتابع آثارها وصدى ما أحدثته من تغيير فعلى فى بيئته، عن طريق ما يتوفر له من معلومات تأتيه من بيئته عن ذلك التغيير ولك يفيد من هذه المعلومات الراجعة

عند صنعه للقرارات اللاحقة ويتخذ ما يشاء من قرارات بما يقتضيه الموقف الجديد في بيئته.

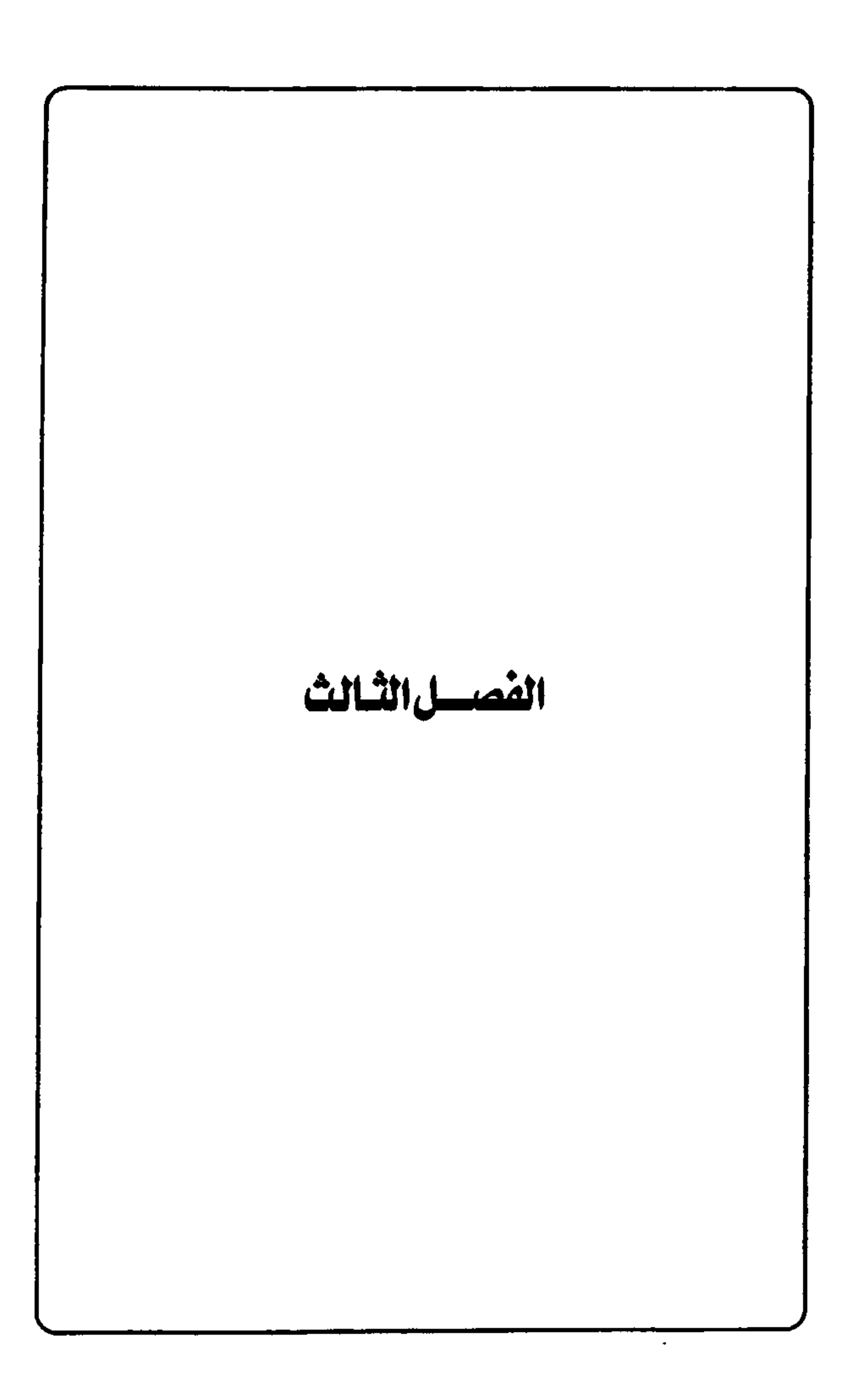
كما أن هذه القرارات التى تصدر عن الجهاز السياسى هى قرارات سياسية وذلك بصرف النظر عن طبيعة موضوعها (اقتصادى - اجتماعى ... الخ) فطالما أن القرار يصدر عن الجهاز السياسى فهو قرار سياسى. ذلك أن هذا الجهاز يقوم على وظيفة سياسية وهى بث القيم على مستوى المجتمع الكلى بصرف النظر عن القطاع الذى يتجه إليه القرار، فكل قرار يصدر على هذا النحو فهو سياسى بحكم وظيفة وهدف الجهاز السياسى، فوظيفته سياسية، وهدفه أيضاً سياسى يتمثل فى تحقيق الضبط السياسى للمجتمع الكلى، فالجهاز السياسى هو المنظم والمنسق للحياة السياسية فى كليتها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن «إيستن» فى تفسيره لميكانيكية عملية صنع القرار قد أشار إلى أن هذه العلمية هى عملية شبه ميكانيكية، ومن ثم فهى ليست تحكمية، فى معنى أن القرار السياسى لا يتخذ بطريقة تحكمية من قبل الجهاز السياسى وإنما يأتى نتيجة لتفاعل مجموعة من أدوار لقوى مختلفة فى مجتمعها،فالحياة السياسية - عنده - هى مجموعة قوى (رسمية ولا رسمية) متفاعلة فيما بينها تفاعلاً ميكانيكاً، بعامل قانون الفعل ورد الفعل على نحو يهيئ لاتزانها.

وانطلاقاً مما سبق كله يكون «إيستن» قد قام من ثنايا مفهوم النسق تفسيراً لأمرين: **أولهما:** ديناميكية الحياة السياسية - أى حركيتها المستمرة من ثنايا عمليات متفاعلة لا تنتهى، فهى مجموعة من أفعال وردود أفعال فى شكل مدخلات ومخرجات للجهاز السياسى، وكل ذلك

طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل، ومن ثم يستبعد الإستاتيكية تماماً عن دراسة الحياة السياسية.

وثانيهما: ميكانيكية عملية صنع القرار السياسى على اعتبار أن القرار لا يتخذ بشكل تحكمى من جانب الجهاز السياسى وإنما يشارك فى صنعه القوى اللارسمية أيضاً. وفى نهاية نموذجه قدم «إيستن» تعريفاً نسقياً للحياة السايسية بأنها: «مجموعة قوى متفاعله فيما بينها تفاعلاً ميكانيكياً بعامل قانون الفعل ورد الفعل، فتتبادل فيما بينها التأثير والتأثر على نحو يهيئ للإتزان الكلى لمجتمعها.



الفصـــل الثـالث

الفصل الثالث

أثر العوامل الطبيعية والاجتماعية على الحياة السياسية فى الولايات المتحدة الأمريكية

تقديم

وإذا قدمنا فى الفصل السابق دراسة تحليلية للحياة السياسية، نقدم فى هذا الفصل دراسة وصفية للحياة السياسية فى الولايات المتحدة الأمريكية بالوقوف على أثر العوامل الطبيعية (من أرض وسكان) والعوامل الاجتماعية (من دين واقتصاد وثقافة) على الحياة السياسية فى الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا الموضوع على ذلك النحو يقع فى إطار «دراسة الحالة: Case Study» حيث نسعى للكشف عن أثر الأوضاع الطبيعية والاجتماعية على النشاطات السياسية فى الحياة السياسية فى الولايات المتحدة الأمريكية، وبالتحديد أثرها على نشاطات الأحزاب وجماعات الضغط السياسى، ومن ثم تستهدف تلك الدراسة فهم هذه النشاطات بصورة أعمق وأشمل بتحليلها فى سياق بيئتها الطبيعية والاجتماعية.

وسيتم تناول هذا الفصل على النحو التالى:

أولا: مقدمة (إطار نظرى) نعرف فيها بدراسة الحالة وبعبارة الحياة السياسية وبموقع هذه الدراسة منهما.

ثانيا: الأوضاع الطبيعية والاجتماعية فى الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك كما يلى:

أ- الأوضاع الطبيعية وتتمثل فى:

أولاً: الأرض: بما تشمله من عناصر: الموقع – المساحة – المناخ – التضاريس.

ثانياً: البشر: ونعرض هنا لسكان الولايات المتحدة الأمريكية على أساس أن المجتمع الأمريكى يقوم على أصول عرقية متباينة: فنعرض للأقليات المختلفة وبموقعها فيه، ولمسألة التمييز العنصرى فى هذا الصدد وآثارها على الأوضاع السياسية وبصفة خاصة عند تناول السود كأقلية هناك.

ب- العوامل الاجتماعية: وتتمثل فى:

أولاً: الدين.

ثانياً: ظاهرة «القبول العام» للنظام الاجتماعي الأمريكى والعوامل التى دعمت وعمقت هذه الظاهرة فى المجتمع الأمريكى، وهى تتمثل فى:

– عوامل مادية (كالعامل الاقتصادى).

– عوامل غير مادية (كالثقافة والتعليم والنظام السياسى وغيرها).

ثالثاً: أثر العوامل الطبيعية والاجتماعية على نشاطات كل من:

أ– الأحزاب السياسية.

ب– جماعات الضغط السياسى.

أولاً: إطار نظرى (مقدمة):

وفى هذا الإطار النظرى نعرف بعبارتى: «دراسة الحالة»، و «الحياة السياسية» وبموقع هذه الدراسة منهما:

التعريف «بدراسة الحالة»:

وبادئ ذى بدء نشير إلى أن «أن الأصل فى العلوم الاجتماعية هو السعى إلى دراسة الواقع الاجتماعى من أجل تفسيره تفسيراً علمياً، وباعتبار أن هذا التفسير يمثل أعلى مراحل العمل العلمى، لكن الازدياد المضطرد فى الآونة الأخيرة للبحوث الاختبارية البحتة أفسح المجال فى الدراسات الاجتماعية لما يسمى «بدراسات الحالات».. وفكرة الأساس فى «دراسات الحالات» تتمثل فى دراسة أية مجموعة من وقائع معينة أو أية واقعة معينة، من ذلك دراسة شخصية سياسية معينة أو حزب سياسى معين أو مؤسسة سياسية معينة بذاتها دراسة اختبارية تسعى إلى التعرف على خواص الحالة المدرسة بذاتها عن طريق الملاحظة. ومنهج هذه الدراسات هو المنهج الاستقرائى والذى يعنى - بمدلوله الضيق - عملية المعرفة التى تجعل القول الفصل فى شأن حقيقة المادة المستهدفة للمادة ذاتها، إذ ليس ثمة أصدق من مادة البحث فى التعبير عن حقيقتها .. إنها الاختبارية البحتة: L'Empirisme والتى تتمثل فى «مجرد طرح سؤال على الواقع فى شأن حقيقته، حتى إذا ما أجاب يتعين على الباحث الصمت»، ومن ثم فإن دور الباحث فى هذا المنهج الاستقرائى يقف عند مجرد «الملاحظة» لوصف الواقع المستهدف التى هو عليها[1].

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٤٦، ص ٢٥٣. وانظر كذلك:

- Madeleine Grawitz, Methodes des Sciences Sociales, Dalloz, Paris, 19774, p. 19, 20.

وهذا الموضوع ما هو إلا مجموعة ملاحظات (استقراءات) لواقع الحياة السياسية فى الولايات المتحدة الأمريكية، ويستهدف وصف هذه الحياة السياسية بمقوماتها الطبيعية والاجتماعية، وأثر ذلك المقومات على النشاطات السياسية المنبعثة من قوى الحياة السياسية الفعلية هناك (الأحزاب - جماعات الضغط السياسى) للانتهاء إلى تقديم حكم موضوعى فى هذا الشأن.

التعريف بعبارة «الحياة السياسية»:

وننطلق فى هذه الدراسة من تعريف «الحياة السياسية» بأنها مجموعة من نشاطات سياسية تمارس من جانب الأفراد والجماعات رسميين أو لا رسميين على السواء، وأن هذه النشاطات تأتى منفعلة بعناصر بيئتها الطبيعية والاجتماعية، فقد يأتى النشاط السياسى للأفراد والجماعات منفعلاً بالولاء لأصل عرقى معين أو بالولاء لطبقة معينة أو لعقيدة دينية معينة[١].

وواضح من هذا التعريف للحياة السياسية أنه لفهم النشاطات السياسية فى مجتمع ما بصورة أوضح فمن الضرورى وضعها فى سياق النشاطات الاجتماعية ككل انطلاقاً من أن هذه النشاطات جميعاً مصدرها واحد وهو الإنسان. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى وضع هذه النشاطات السياسية كذلك فى إطار بيئتها الطبيعية لفهمها بصورة أعمق. ذلك أن للبيئتين الطبيعية والاجتماعية أثرهما البالغ على تلك النشاطات السياسية[٢].

---

(١) انظر فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٣٣٤، وأيضاً هامش ص ٣١٩، ص ٣٢٠.

(٢) راجع فى هذا الصدد: المرجع السابق، ص ٣٣٤. وكذلك للباحث: النظرية السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٩٦.

وهذا الموضوع يأتى ليؤكد على هذا المعنى حيث يعنى بأثر الأوضاع الطبيعية والاجتماعية معاً على النشاطات السياسية المنبعثة من الأحزاب السياسية وجماعات الضغط السياسى فى الحياة السياسية فى الولايات المتحدة الأمريكية.

ثانياً: الأوضاع الطبيعية والاجتماعية فى الولايات المتحدة الأمريكية:

أولاً: الأوضاع الطبيعية:

(١) الأرض:

ترتد نشأة الولايات المتحدة الأمريكية - كدولة فيدرالية - إلى تلك المستعمرات الثلاث عشرة التى قامت على ساحل الأطلنطى فى الفترة من سنة ١٦٠٧ إلى سنة ١٧٣٢[١]، حيث برز اسم الولايات المتحدة الأمريكية فى ٤ يوليو سنة ١٧٧٦ بإعلان تلك المستعمرات البريطانية استقلالها عن التاج البريطانى، ولقد أقامت تلك الولايات المستقلة اتحاداً فيما بينها منذ عام ١٧٧٦[٢]، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الولايات لم تمثل سوى مساحة محدودة من القارة الأمريكية الشمالية. إلى أن

(١) وكانت هذه المستعمرات الثلاث عشرة مقسمة إلى: ولايات شمالية هى: نيوهامشير، ماستشوستس، كونيكتيكت، ورود آيلند، وولايات وسطى هى: نيويورك، نيوجيرسى، ديلاوير، بنسلفانيا. وولايات جنوبية هى: ميريلاند، فيرجينيا، كارولينا الشمالية، كارولينا الجنوبية، جورجيا.

(٢) ولقد أخذ هذا الاتحاد شكل الاتحاد الكونفدرالى منذ عام ١٧٧٦ إلى عام ١٧٨٧، ومنذ عام ١٧٨٧ راح يأخذ شكل الاتحاد الفيدرالى وحتى الآن. وفى هذا الاتحاد الفيدرالى تفقد كل ولاية شخصيتها الدولية ولكنها تظل محتفظة بذاتية متميزة فى إطار الدولة المتحدة، فلها سكانها وحكومتها وتشريعها وقضاؤها، عدا أنه توجد فى نفس الوقت دولة كبرى هى الدولة الاتحادية التى تضم الولايات جميعاً، ولها سلطاتها الخاصة بها (التنفيذية والتشريعية والقضائية) ويتكون شعبها من شعوب جميع الولايات وتلزم قراراتها والأحكام التى تصدر من محاكمها - بالنسبة لما يدخل فى اختصاصاتها - جميع سكان الولايات دون حاجة إلى موافقة حكومتها. انظر: د. محمد طه بدوى، ود. ليلى أمين مرسى، النظم والحياة السياسية، مرجع سابق، ص ٣٩.

راح الاتحاد الذى يجمع بين هذه الولايات يمتد غرباً (فيما بعد) عبر القارة الأمريكية الشمالية ليشمل أجزاءً كبيرة منها، حيث تزايد عدد الولايات التى انضمت إليه، فلقد اشترى الاتحاد سنة ١٨٠٣ ولاية «لويزيانا» من فرنسا، وولاية «فلوريدا» سنة ١٨١٩ من أسبانيا، وفى سنة ١٨٤٦ نسبت الحرب بين الاتحاد والمكسيك وانتهت بضم الاتحاد لولاية «نيومكسيكو»، كما ضم الاتحاد أجزاءً من ولايتى «كاليفورنيا» و «تكساس» وفى سنة ١٨٥٣ ضم الاتحاد مناطق أخرى من المكسيك، كما اشترى الاتحاد سنة ١٨٦٧ إقليم «آلاسكا» من روسيا. ويجدر التنبيه هنا إلى أن الاتحاد سنة ١٨٥٣ أصبح يتكون من (٤٨) ولاية، وفى سنة ١٩٥٨ تحول إقليم «آلاسكا» إلى الولاية التاسعة والأربعين، وفى سنة ١٩٥٩ انضمت جزر «هاواى» إلى الاتحاد لتصبح الولاية رقم خمسين (بعد أن كانت إقليماً تابعاً للاتحاد منذ سنة ١٩٠٠)، وبهذا تكون الولايات المتحدة الأمريكية قد أتمت حدودها الحالية، وجميع هذه الولايات تمثل امتداداً جغرافياً باستثناء ولايتى «آلاسكا» و «هاواى». هذا بالإضافة إلى عدة كمناطق وأقاليم تابعة للاتحاد بحكم معاهدات ثنائية أو لوصاية الأمم المتحدة وهى: «بورتوريكا» وجزر «فيرجين» و «جوام» و «كارولين».. [١].

وبالنسبة لموقع الولايات المتحدة الأمريكية الجغرافى: فلقد كان لهذا الموقع أثر بالغ على سياسة العزلة التى اتبعتها الولايات المتحدة

(١) رلجع فيما تقدم: د. محمد النيرب، تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٧، جـ١، ص ٥٠. وكذلك: موجز التاريخ الأمريكى (من مطبوعات وكالة الإعلام الأمريكية)، ص ١٠، ص ١١، وأيضاً: أحمد عطية الله، القاموس السياسى، دار النهضة العربية، ١٩٨٠، ص ١٧٤٦. ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر د. فتحى محمد أبو عيانة، الجغرافيا السياسية، دار النهضة العربية ببيروت، ١٩٨٣، من ص ٣٧ إلى ص ٣٧٢.

قبل الحربين العالميتين، وعلى اهتمامها بالأمريكيتين على أساس أنها الدولة الأقوى فيهما[1].

ويجب أن ننبه هنا إلى أن بعد موقع المستعمرات الانجليزية الثلاث عشرة التى كانت نواة الدولة الفيدرالية الأمريكية عن الدولة المستعمرة (بريطانيا) قد أعطاها استقلالية وساهم فى نشأة نظم حكم بها مازال لها آثارها حتى الآن فلكل ولاية الآن دستور خاص بها ويعتبر قانونها الأساسى طالما لا يتعارض مع الدستور الاتحادى[2].

وبصدد مساحة الولايات المتحدة: فهى تتقاسم الجانب الأكبر من قارة أمريكا الشمالية مع كندا، حيث تبلغ مساحة الولايات المتحدة حوالى (٩,٣) مليون كيلو متر مربع، وبما يمثل نحو ٧٪ من مساحة اليابس العالمى، وتعد خامس دولة فى العالم من حيث المساحة. ولقد

---

(١) انظر فى هذا الصدد. د. محمد عبد الغنى سعودى، الجغرافيا والمشكلات الدولية، دار النهضة العربية ببيروت، ١٩٦٨، من ٢٤٣ إلى ص ٣٤٦. وبالنسبة لموقع الولايات المتحدة الأمريكية فهى تجاور من الشمال «كندا» (وحدودها مستقرة تماماً معها) ومن الجنوب تجاورها «المكسيك» (ورغم أن هناك بعض مشاكل الحدود القديمة معها حول بعض الولايات الجنوبية إلا أن قوة الولايات المتحدة المتعاظمة فى مواجهة قوة المكسيك لم تجعل هذه الحدود مناطق نزاع وتوتر)، كما تطل الولايات المتحدة شرقاً على المحيط الأطلنطى الذى يفصلها عن القارة الأوربية، وغرباً تطل على المحيط الهادى (الباسيفيكى) الذى يفصلها عن القارة الآسيوية، فحازت الولايات المتحدة بذلك جبهتين مائيتين منحتها حدوداً طبيعية توفر لها قدراً من المنعة والحماية من الناحية الاستراتيجية. انظر فى هذا الصدد: د. عمر الفاروق السيد رجب، قوة الدولة - دراسات جيو استراتيجية، مكتبة مدبولى، ١٩٩٢، من ص ٢٥٣ إلى ص ٢٥٧.

(٢) انظر فى هذا الشأن: د. محمد الديرب، المرجع السابق، ص ٤٦، ص ٤٧. وكذلك د. محمد طه بدوى، و د. ليلى أمين مرسى، المرجع السابق، ص ٦٦، ولمزيد من التفصيل فى هذا الصدد انظر: د. محمد فتح الله الخطيب، دراسات فى الحكومة المقارنة، دار النهضة العربية، ١٩٦٦، جـ١، من ص ١٦٨، إلى ص ١٧٥.

ساعدت تلك المساحة الضخمة على التوسع السكانى فى الولايات المتحدة وبدرجة كبيرة إلى جانب توفير كثير من الموارد الطبيعية[1].

وبالنسبة للتضاريس (طبيعة الأرض من سهول وجبال وصحراوات) فقد أوجدت تضاريس الولايات المتحدة تفاوتاً فى عدد السكان، حيث أثرت فى توزيع السكان جغرافياً، لكن تأثيرها على الوحدة بين الولايات كان ضئيلاً وازداد ضآلة نتيجة لتقدم طرق المواصلات هناك[2].

وإما عن المناخ: فهو بصفة عامة معتدل فى معظم الولايات مما ساعد على تركيز السكان من شرقها إلى غربها، وهناك مدن كبيرة يقطنها عدة ملايين (كمدينة: نيويورك، لوس أنجلوس) كما أن المناخ أثر فى تشكيل السكان فى الولايات حيث يقطن معظم السود الولايات الجنوبية نتيجة مناخها المعتدل ويقل تواجدهم فى الولايات الشمالية، ولهذا الأمر أثره على الحياة السياسية هناك[3] كما سيأتى تفصيل ذلك فى حينه.

وكما سيأتى أيضاً فإن موقع الولايات المتحدة الجغرافى والتفاوت فى مساحتها وطبيعة تضاريسها ومناخها قد أثر على نشاطات قوى الحياة السياسية بها[4].

---

(١) انظر: أحمد عطية الله، المرجع السابق، ص ١٧٤٦، ولمزيد من التفصيل انظر: د. فتحى أبو عيانة، المرجع السابق، من ٣٦٧ إلى ص ٣٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧٥.

(٣) وتجدر الإشارة هنا إلى أن النظم المناخية المتنوعة، واستغلال المساحات الشاسعة فى الولايات المتحدة بمواردها الطبيعية قد أدى إلى تحقيق ما يقارب الاكتفاء الذاتى زراعياً وغذائياً. راجع فى هذا الشأن: د. محمد عبد الغنى سعودى، المرجع السابق، ص ٢٤٤، وكذلك: د. عمر الفاروق، المرجع السابق، ص ٢٥٩.

(٤) ونشير هنا إلى أن التفاوت فى المساحة بين الولايات المتحدة وطبيعة تضاريسها وتنوع

=/=

(٢) البشـــر:

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى أن الولايات المتحدة تعد رابع دولة فى العالم من حيث عدد السكان، وهى فى مقدمتها من حيث ارتفاع المستوى الفنى لأداء الفرد - رغم أنهم يمثلون خليطاً من أصول حضارية وعرقية مختلفة[١].

وتعود النشأة الأولى لشعب الولايات المتحدة الأمريكية إلى تلك المستعمرات الإنجليزية الثلاث عشرة على ساحل الأطلنطى حيث كان عدد سكانها سنة ١٧٧٠ حوالى (٣,٢) مليون نسمة، ثم أخذ هذا العدد فى التزايد نتيجة الهجرة البريطانية آنذاك، والسعى لتقوية النزوح نحو الغرب من القارة الشمالية الأمريكية، وفيما بين سنتى: ١٨٢٠، ١٨٧٠ كان أكثر من نصف عدد المهاجرين قادمين من بريطانيا كذلك، أما فيما بين سنتى: ١٨٧٠، ١٩٠٠ فقد كان ثلث المهاجرين الجدد من بريطانيا حيث هاجرت عناصر أخرى من جنوب وشرق أوروبا، ومع ذلك ظل العنصر الأنجلوسكسونى هو السائد وأصبحت السيادة للغة الإنجليزية كلغة وطنية للبلاد[٢].

=/=

مناخها قد أثر بدوره على توزيع السكان فى تلك الولايات، وهذا الأمر أثر بدوره على الأوضاع السياسية هناك، فقيام الكونجرس (مثلاً) على مجلسين (النواب والشيوخ) قد جاء نتيجة لاعتبارات فنية اقتضتها طبيعة الدولة الفيدرالية هناك وأملتها تلك الظروف الطبيعية المتقدمة (المساحة - التضاريس - المناخ) فمجلس النواب (الذى يمثل الأمة الأمريكية على اطلاقها) لم يكن به توازن فى تمثيل الولايات من حيث أعضائها المرتبط بدوره بعدد السكان فى كل ولاية، فجاء مجلس الشيوخ (الذى يمثل الولايات الداخلة فى الاتحاد) لكى تمثل فيه كل ولاية بعدد متساو، وأعطى سلطات تشريعية أوسع تحقيقاً للتوازن بين الولايات.

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٢٦٠.

(٢) انظر: فتحى أبو عيانة، المرجع السابق، ص ٣٧٦، وص ٣٧٧.

ولقد اضطردت الزيادة فى شعب الولايات المتحدة بمعدلات سريعة منذ قيامها وحتى الآن: ففى الفترة من سنة ١٧٩٠ وحتى سنة ١٨٤٠ ازداد عدد السكان من (٣,٩) مليون إلى (١٧) مليون، فإلى (٦٥) مليون سنة ١٨٩٠، فإلى (١٥٠,٧) مليون سنة ١٩٥٠، فإلى (٢٠٣,٢) مليون سنة ١٩٧٠، فإلى (٢٢٠,٦) مليون سنة ١٩٨٠، فإلى (٢٤٨,٧) مليون سنة ١٩٩٠، فإلى أكثر من (٢٧٥) مليون فى أيامنا. ووصلت القوة الانتخابية فى انتخابات الرئاسة عام ٢٠٠٠و ٢٠٠٤ إلى حوالى ١٤٨ مليون[١].

ومن الملاحظ أن الولايات المتحدة قامت على عناصر بشرية متباينة الأصل، استدعتها عوامل متباينة أظهرها عامل السعى إلى الكسب والمال والثراء والتجارة، والهرب من ظلم حكومات جائرة، وعامل البحث عن ملجأ أمن للأقليات الدينية التى تعرضت لاضطهاد دينى، وسوء أحوال اليد العاملة فى أوروبا، والبعض حضر بدون هدف

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٧٧. وانظر كذلك:

- Information Please, Almanace, Atlas YearBook, 1997, Otto Johnson Editor, Boston, New York, p. 288.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الهجرة الوافدة إلى الولايات المتحدة قد أسهمت فى بداية الأمر فى زيادة سكانية كبيرة، لكنها الآن قد أخذت فى التضاؤل، ففى الفترة بين سنتى: ١٨٨٠ - ١٨٩٠ كانت نسبة الهجرة الوافدة ٤٢,٩ ٪ وكانت نسبة النمو الطبيعى ٥٧,٥ ٪، أما فى الفترة بين سنتى: ١٩٤٠، ١٩٥٠ أصبحت نسبة الهجرة الوافدة ٥٤,٤ ٪ ونسبة النمو الطبيعى ٩٤,٦ ٪. ذلك أن تدفق المهاجرين فى سنوات التوسع الزراعى والنمو الصناعى لم يؤثر على اقتصاديات الولايات المتحدة، وحينما بلغ التوسع الزراعى نهايته فى بداية القرن العشرين، ونتيجة للكساد الذى أصاب التجارة المحلية والخارجية والنهضة الصناعية اشتدت ظاهرة البطالة عقب الحرب العالمية الأولى مما دفع الحكومة الأمريكية إلى إصدار قانون الهجرة سنة ١٩٢١، والذى حدد حجم الهجرة الوافدة من أوروبا وآسيا وباقى دول العالم بنسبة معينة أو باتفاقات منفصلة مع بعضح الدول. انظر: د. فتحى أبو عيانة، المرجع السابق، من ص ٣٧٩ إلى ٣٨١.

(السود) حيث استخدموا كعبيد فى المزارع والمناجم، وكل هؤلاء بالتدريج وخلال ما يقرب من مائتى عام صهرتهم الحياة هناك فى بوتقة واحدة وكونت منهم الشعب الأمريكى[١].

وغالبية السكان فى الولايات المتحدة من البيض ذوى الأصول المختلفة أيضاً، الذين تأقلموا تماماً مع ظروف البيئة الأمريكية، ولقد كان للمهاجرين الإنجليز والاسكتلنديين والأيرلنديين والألمان السبق فى هذا المجال، حيث شكلوا المعالم الأولى بل والنهائية لمجتمع الولايات المتحدة، فمن الملاحظ أن المزاج والذوق الأيرلندى والاسكتلندى والألمانى يكاد يشكل فى النهاية الطابع المزاجى (Mood) للشعب الأمريكى، وذلك رغم تلاحق الهجرات من شرق أوربا وجنوبها (من النمسا والمجر وإيطاليا وروسيا وغيرها) وهؤلاء البيض هم الذين يشكلون السواد الغالب للشعب الأمريكى وتعبر السلطة السياسية هناك عن مصالحهم[٢].

موقع المرأة فى مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية:

وقبل أن نعرض للأقليات فى الولايات المتحدة الأمريكية، نعرض هنا لموقع المرأة (والتى تشكل حوالى نصف المجتمع الأمريكى) وذلك بصفة عامة وبصرف النظر عن عامل اللون، فالمرأة الأمريكية حتى أوائل القرن الماضى (القرن التاسع عشر)، لم تكن تعطى حق التصويت فى الانتخابات، ولا يجوز أن يكون لها ملكية خاصة، ولا تقبل فى المدارس العامة، كما كانت الأعمال الدنيا ذات ساعات العمل الطويلة والأجور المتدنية من نصيبها[٣].

---

(١) انظر: د. محمد الديرب، المرجع السابق، ص ١٢، ص ٣٢، ص ٣٣.

(٢) راجع فى هذا الصدد: د. فتحى أبو عيانة، المرجع السابق، ص ٣٧٨، وكذلك: موجز التاريخ الأمريكى، مرجع سابق، ص ٦.

(٣) انظر:

=/=

هذا ولم تعط المرأة الأمريكية الحق فى التصويت فى الانتخابات العامة إلا فى سنة ١٩٢٠، حيث نص التعديل التاسع عشر (من الدستور) على ما يلى: «إن حق مواطنى الولايات المتحدة فى التصويت لن تنكره أو تحرمهم منه الولايات المتحدة أو أية ولاية من الولايات على أساس الجنس». وفى عقد الستينات تصاعدت حدة المطالبة بالمساواة حيث دخلت ملايين النساء سوق العمل، ولقد حظر قانون الحقوق المدنية لسنة ١٩٦٤، التمييز بين الأفراد على أساس الجنس فى التعيين فى الوظائف أو الترقية، كما منعت التعديلات الخاصة بالتعليم سنة ١٩٧٢ المدارس والجامعات من التمييز ضد المرأة فيما يتعلق بالقبول بها أو بالمساعدات المالية، كما أنها قانون المساواة لسنة ١٩٧٤ (الخاص بالمساواة فى فرص الائتمان) ما كانت تقوم به البنوك من رفض منح القروض أو بطاقات الائتمان للنساء اللاتى يعشن بمفردهن. كما فتح الكونجرس كافة الأكاديميات العسكرية أمام النساء سنة ١٩٧٥ (ويشكلن ١١٪ من إجمالى عدد العاملين فى القوات المسلحة)، ولئن كان القانون قد حظر على النساء الاشتراك فى المهام القتالية فقد لعب النساء دوراً فعالاً فى بنما سنة ١٩٨٩ وفى حرب الخليج الثانية سنة ١٩٩١[١].

ومع أوائل التسعينات من القرن العشرين كان أكثر من نصف عدد النساء ممن لهن أطفال تقل أعمارهم عن ست سنوات إما يعملن أو يبحثن عن عمل، وتحصل المرأة على نحو ٧٠٪ نظير قيامها بنفس

- Larry elowitz, Introduction to Government, Harper Collins Publishers, Inc., 1992.

ترجمة: جابر سعيد عوض، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ١٩٩٦، ص ٢٥٥.

(١) المرجع السابق، من ص ٢٥٥ إلى ص ٢٥٩.

عمل الرجل، كما تحصل كثير من النساء على وظائف أقل أجراً بسبب محدودية مستوى تعليمهن أو قلة خبرتهن وهو انعكاس للأعباء الناتجة عن الزواج ورعاية الأطفال[1].

الأقليات:

ويتميز التركيب السكاني للولايات المتحدة حالياً بأنه يضم إلى جانب السكان البيض عناصر بشرية تنتمي إلى أجناس أخرى فشلت بينها مشكلات عرقية بسبب عامل اللون الذي يعد أحد الأسباب الرئيسية للتفرقة العنصرية ضد الجماعات غير البيضاء[2] ولعل تفسير ذلك يتمثل في روح الكراهية لكل من لا ينتمي إلى الجماعة (في معنى لكل من ليس منا)، وهذه الروح هي التي تفسر سلوك الرجل الأبيض (وبصفة خاصة الأمريكي الجنوبي الأبيض) العدائي نحو الأقليات، ودون أن يشعر بأن في ذلك إهدار لإنسانية هؤلاء أو تعدياً عليهم، وهو سلوك يمليه عليه إنقاذه لجماعته وحرصه على استمرار ذاتيتها، وخوفه كذلك من تأثير هؤلاء على خفض المستوى الاجتماعي والاقتصادي له ولأقرانه. وفي مقدمة أقليات الولايات المتحدة يأتي السود (من حيث العدد)، فالمهاجرين من أمريكا اللاتينية(الهيسبان: المتحدثون بالأسبانية) فاليهود، والمسلمون، فالمواطنون الصفر (من أصل ياباني وصيني ومن جنوب شرق آسيا بصفة عامة) فالهنود الحمر (السكان الأصليون)[3]، ولهذا المركب العرقي دور هام في

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٦.

(٢) انظر: د. فتحي أبو عيانة، المرجع السابق، ص ٣٧٧.

(٣) هذا ويبلغ عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية حتى ١٧ يناير ١٩٩٦ : ٢٦٥,٠٨٩,٩٩٨ نسمة، يشكل السود منهم ٢٩,٩٨٦,٠٦٠ نسمة وبنسبة ١٢,١ ٪، ويشكل الهيسبان منهم ٢٢,٣٥٤,٠٥٩ نسمة بنسبة ٩,٠ ٪ انظر في هذا الشأن: Atlas Otto Johnson, YearBook 1997 مرجع سابق، ص ٢٨٨. ويصل عددهم الآن كما أسلفنا أكثر من ٢٧٥ مليون.

تشكيل مقومات الحياة السياسية الأمريكية كما سنرى ذلك فى حينه[1].

وهذا وتتباين نسب الولايات من هذه التركيبة السكانية، ففى بعض الولايات الجنوبية تقترب نسبة السود من نسبة البيض، حال ولاية المسيسبى حيث تصل نسبة السود إلى أكثر من ٤٠٪ وتصل تلك النسبة فى ولاية لويزيانا إلى أكثر من ٣٠٪ أما فى ولاية آلاسكا فتصل نسبة الهنود الأمريكيين والإسكيمو إلى حوالى ٢٠٪ ذلك بينما تصل نسبة البيض فى ولاية هاواى إلى حوالى ربع عدد السكان والباقى يابانيون أو من الفلبين أو من الصين أو غيرهم[2].

السـود:

وهم يشكلون الآن أكبر مجموعة سكانية فى الولايات المتحدة بعد البيض، حيث يمثلون حوالي ١٢٪ من الحجم الكلى للسكان، ويتزايدون بمعدل يجاوز معدل نمو باقى السكان. ولقد كان السود الذين أقاموا أصلاً فى الجنوب يستخدمون فى الزراعة، ثم راحوا ينتشرون فى الشمال شيئاً فشيئاً، وهم يعانون منذ البداية من التمييز العنصرى، وإن كانت أبعاده قد راحت تتجه أخيراً إلى الإنحسار شيئاً فشيئا. هذا والغالبية العظمى من السود (حتى الآن) يعيشون فى أوضاع اجتماعية دون البيض بكثير، وهى أوضاع لاتزال أعظم أثراً فى الجنوب منها فى الشمال، كما لاتزال تغطى شتى جوانب الحياة الاجتماعية (من تعليم وإسكان وترفيه .. الخ)

---

(١) راجع بصفة عامة بصدد التركيبة السكانية الأمريكية:

- Kivisto P., College A., American All - Race and Ethnic Relations in Historical, Structural, and Comparative Perspectives, California, 1995.

(٢) انظر: د. فتحى أبو عيانة، المرجع السابق، ص ٣٧٩.

وترجع جذور تلك الأوضاع غير المتوزانة للسود مع البيض إلى عهد الاستعمار البريطانى، حيث ورثت الحكومة الأمريكية أعداداً كبيرة من العبيد فى أرضايها، كما أنه مع التوسع الزراعى فى الجنوب لم يجد كبار مزارعى الجنوب وسيلة أفضل من اقتناء عدد أكبر من العبيد لاستخدامهم فى الزراعة وفى ظروف قاسية، بل وفى أغلب الأحيان فى ظروف غير إنسانية(١).

مشكلة الرقيق:

ونظراً لأهمية المشكلة وآثارها على الحياة السياسية هناك نعرض لها بالتفصيل التالى:

لقد طرحت مشكلة الرقيق عام ١٧٧٨ أثناء وضع الدستور، وذلك عند مناقشة كيفية تكوين مجلس النواب لاذى يكون التمثيل فيه حسب عدد السكان فى كل ولاية، ولم يكن العبيد يحتسبون فى إحصائية تعداد سكان الولايات، وحينما طرحت تلك المشكلة أيدت الولايات الجنوبية احتساب الرقيق فى تعداد سكانها، بينما عارضت الولايات الشمالية ذلك على أساس أنه لم يكن يسمح للعبيد بالترشيح أو بالانتخاب لمركز حكومى، وحلت المشكلة آنذاك باعتبار أن العبد يساوى ثلاثة أخماس (٥/٣) الأبيض، وأضيفت ثلاثة أخماس عدد العبيد إلى عدد السكان البيض عند احتساب التمثيل فى مجلس النواب كحل وسط لتلك المشكلة(٢).

ومن الجدير بالذكر هنا الإشارة إلى أن مسألة الرق كانت أساساً

---

(١) راجع فيما تقدم: د. محمد النيرب، المرجع السابق، ص ٢٢٣.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

للصراع بين الولايات الشمالية والجنوبية، فعلى حين رأى سكان الشمال ضرورة منع نظام الرق وتحرير الرقيق، رأى سكان الجنوب ضرورة التمسك بنظام الرق على أساس أنه شكل من أشكال الملكية الفردية اليت يحميها الدستور، والسبب من وراء ذلك حاجة سكان الجنوب للرقيق لاستخدامهم فى الزراعة بالإضافة إلى أن نظام الرق كان الأساس الذى يقوم عليه اقتصادهم، حتى أن أصحاب المهن الحرة والمثقفين ورجال الدين دافعوا عن نظام الرق بقوة للمحافظة على أوضاعهم داخل الولايات المتحدة[1].

من هنا كانت مشكلة الرقيق من أهم أسباب انفصال الجنوب عن الشمال، فحينما أصبح الجنوب أقلية ضد أغلبية المعارضة فى الشمال إزاء هذه المشكلة، رأى أهل الجنوب أن الانفصال عن الاتحاد هو الحل الوحيد. وتجدر الإشارة هنا إلى أن المحكمة العليا الأمريكية قررت إعطاء الحق الشرعى لنظام الرق بالبقاء آنذاك واعتبر ذلك نصراً للجنوب. ولقد تم انفصال الجنوب عن الشمال سنة ١٨٦٠ وقامت الحرب الأهلية على أثر ذلك سنة ١٨٦١[2].

وبعد انتصار حاسم لصالح الشمال فى معركة «أنيتيتم»، ونتيجة انتشار الوعى بين الرقيق جاء إعلان تحرير الرقيق سنة ١٨٦٣ (الذى وضعه لنكولن)، وفى ١٨ ديسمبر سنة ١٨٦٥ أقر الكونجرس الأمريكى التعديل الثالث عشر على الدستور والذى قضى بتحريم الرق فى جميع أراضى الولايات المتحدة. كما أن التعديل الرابع عشر سنة ١٨٦٨ أكد على تمتع كل الأشخاص المولودين أو الذين حصلوا على جنسية البلاد

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة، وص ٢٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٢، وص ٢٣٤، و ص ٢٣٩، ص ٢٤٨.

بحقوق المواطنة. وأكد التعديل الخامس عشر سنة ١٨٧٠ على أنه لا يجوز لأى ولاية أن تنكر على أى مواطن حق التصويت على أساس العنصر أو اللون أو وضع الرق السابق. هذا ورغم كل هذه التعديلات الدستورية التى تمت فى أعقاب الحرب الأهلية لم تتحقق المساواة بين عناصر الشعب الأمريكى، فلقد ألغت المحكمة العليا سنة ١٨٨٣ قانون الحقوق المدنية الصادر سنة ١٨٧٥، والذى حظر التمييز والفصل العنصرى فى الأماكن العامة (كالفنادق والمسارح) وأصدرت المحكمة العليا حكمها سنة ١٨٩٦ بدستورية مبدأ «الفصل مع المساواة»، وذلك فيما يتعلق بالمرافق العامة المنفصلة (كعربات السكك الحديدية) على اعتبار أن ذلك لايتعارض وشرط الحماية المتساوية التى نص عليها التعديل الرابع عشر، وترتب على ذلك فصل بين السود والبيض فى كافة مظاهر الحياة الاجتماعية تقريباً (من مدارس ومستشفيات ومتنزهات ووسائل نقل عام، بل وفى السجون والمقابر)[1].

ولقد قاد دكتور «مارتن لوثر كينج»[2] حركة الحقوق المدنية الحديثة وتصدى للتمييز العنصر فى الأماكن العامة والعمل والإسكان واستخدم فى سبيل تحقيق ذلك أساليب الاحتجاج السلمى، وجاءت استجابة الحكومة الفيدرالية متمثلة فى شكل خمسة قوانين منفصلة للحقوق

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٢٤٨. وكذلك انظر: Larry Elowitz، المرجع السابق، ص ٢٧٤، وص ٢٤٨، وص ٣٨١.

(٢) وهو زعيم زنجى أمريكى ولد عام ١٩٢٩ بولاية جورجيا، درس اللاهوت، وحصل على الدكتوراه فى الإلهيات عام ١٩٥٥، وعين قسيساً لكنيسة مونتجمرى، ومنح جائزة نوبل للسلام عام ١٩٦٤، وكان قد اتهم بأنه لا يمثل ثورة الملونين فى الولايات المتحدة وبأنه يقوم بالدور الذى رسمه له الرجل الأبيض، على أساس أن المطالب التى ينادى بها ملحة لا حقوق جذرية، واغتيل بولاية تنسى فى ٤ أبريل عام ١٩٦٨. انظر: أحمد عطية الله، المرجع السابق، ص ١٣٦٤.

المدنية فى الفترة من سنة ١٩٥٧ إلى سنة ١٩٦٤، وكان إقرار قانون الحقوق المدنية لسنة ١٩٦٤ أشد هذه القوانين قوة وتأثيراً حيث حظر القانون التمييز العنصرى فى الأماكن العامة، كما حرم ذات القانون التمييز فى العمل على أساس العنصر أو اللون أو الدين أو الأصل القومى أو الجنس أو السن[١].

وبصدد حق التصويت، فإنه على مقتضى الوضعيات الدستورية للولايات المتحدة فإن لكل ولاية الصلاحية الكاملة لتنظيم الانتخاب فى شتى جوانبه، ولذلك فهى لاتخضع فى شأنه إلا لقيد واحد يتمثل فى أن يمتنع عليها حرمان أحد من حق الانتخاب بسبب الأصل أو اللون أو الجنس. ومن هنا كان التفاوت بين الولايات فى تنظيم الممارسة لهذا الحق، وعلى وضع هيأ لعديد من الولايات أن تضمن نظم انتخابها قيوداً تستهدف إعاقة السود لممارسة هذا الحق (حق التصويت)، من ذلك شرط معرفة الكتابة أو القراءة أو الكتابة والقراءة معاً، أو معرفة الدستور وتفسيره، يضاف إلى ذلك شرط القيد فى قوائم الناخبين بإجراءات موكولة أصلاً للبيض، وما انطبع عليه السود من تهيب تقليدى فى هذا المجال. كل ذلك أدى إلى أن أغلب السود كانوا - عملياً محرومين من ممارسة حق الانتخاب، ولقد تدخل الكونجرس فى هذا المجال أخيراً، ففى سنة ١٩٥٧ أصدر قانوناً خاصاً «بالحريات العامة» استهدف التهيئة لممارسة السود ملحق الانتخاب بما نظمه من هيئات وإجراءات تهيئ لإزالة العقبات التى تعوق ممارسة حق الانتخاب بسبب الأصل أو اللون.

---

(١) انظر: Larry Elowitz، المرجع السابق، ص ٢٥٢، وبصفة عامة راجع فيما تقدم بصدد السود:

- Gerald Priestland, America: The Changing Nation, London, 1968, pp. 227 - 66.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن قانون حق التصويت لسنة ١٩٦٥ قد ألغى اختبارات القراءة والكتابة التى كانت تستخدمها الولايات الجنوبية فى حرمان الغالبية العظمى من المواطنين السود من التصويت، .وفى سنة ١٩٨٢ جددت نصوص القانون لخمسة وعشرين عاماً أخرى. وتجدر الإشارة كذلك هنا إلى أنه قد ترتب على قانون حق التصويت هذا زيادة هائلة فى تسجيل أسماء الناخبين السود الذين بلغ عددهم أكثر من (١٢) مليون بحلول عام ١٩٩٠ ، وزادت كذلك أعداد السود الذين يتبوءون المناصب العامة العليا (كعضوية الكونجرس وضمن معاونى الرئيس) وكذلك زادت أعداد السود المنتخبين الذين بلغ عددهم أكثر من سبعة آلاف فى مجالس المحليات، وفى القضاء الفيدرالى وذلك فى سنة ١٩٨٨ ، كفى حين لم يبلغ عددهم ثلاثمائة فى سنة ١٩٦٠ ، كما انتخبت كثير من المدن الأمريكية الكبرى عمداً من السود، وفى سنة ١٩٨٤ أضحى القس جيسى جاكسون أول مرشح أسود جاء لمنصب الرئاسة[١]. كما أن مسيرة المليون أسود (التى قادها «لويس فارخان» - زعيم جماعة «أمة الإسلام» والتى تضم حوالى ٢٠٠,٠٠٠ فرد - بالمشاركة مع بعض زعماء الأمريكيين السود المسيحيين حال «جيسى جاكسون») فى واشنطن سنة ١٩٩٥ ، قد أظهرت قوة السود وقدرتهم على التنظيم فى أضخم مسيرة فى تاريخ الولايات المتحدة وأفضلها تنظيماً.

وبصفة عامة فإن السود قد حققوا كثيراً من الانجازات وبالتحديد منذ سنة ١٩٥٤[٢]، حيث ألغى الفصل العنصرى بحكم القانون، وزادت

---

(١) انظر: Larry Elowitz، المرجع السابق، ص ٢٥٤ .

(٢) وذلك بحكم المحكمة العليا بعدم دستورية الفصل العنصرى.

القوة الانتخابية للسود، ومن الناحية التعليمية فقد أضحى متوسط عدد سنوات التعليم بالنسبة للسود مماثلاً للبيض، ووضع حد للتمييز العنصرى فى مجال التعليم، فالمحكمة العليا[1] التى قامت فى أواخر القرن التاسع عشر (سنة ١٨٩٦) فلسفة قوامها: «منفصلون ولكن متساويين» هى نفسها التى قضت سنة ١٩٥٤/١٩٥٩ بوضع حد للتمييز العنصرى فى مجال التعليم، وذلك فى مواجهة معارضى التعليم المشترك (بين البيض والسود) الذين يدعون أن الفصل فيه أمر تقتضيه اعتبارات طبيعية أظهرها أن السود دون البيض ذهنياً، وهو ادعاء يعوزه السند العلمى، فلا شك أن التدنى فى هذا المجال من جانب السود مرده إلى ما يعانيه السود من ترد فى أحوال المعيشة المادية والاجتماعية، فليس من شك فى أن للأوضاع المعيشية والاجتماعية أثرها البالغ على الأحوال النفسية والذهنية للنشء[2]. وفى الآونة الأخيرة تحقق بعض التقدم فى مجالين آخرين (وإن كانا بدرجة أقل) وهما: دخل الأسرة بالنسبة للسود والبطالة، فلا تزال الفجوة كبيرة بين متوسط دخل الأسرة بين البيض والسود كما يبلغ معدل البطالة بين السود ضعف معدلها بين

---

(١) وتجدر الإشارة هنا إلى أن المحكمة الفيدرالية العليا تؤدى دوراً مرموقاً فى الحياة السياسية الأمريكية، فلق دظلت هذه المحكمة ولاتزال تشارك بأحكامها مشاركة فعالة فى الحياة السياسية إلى جانب القوى السياسية الأخرى، فلا يكاد أى حدث سياسى هام يقع هناك إلا واستدعى تدخلها، بل وكثيراً ما كانت المحكمة تقف مواقف متعارضة مع الكونجرس والرئيس وخاصة عندما يتعلق الأمر بالحريات العامة عندما يبدو لها أن تجاوزاً ما قد وقع من أحدهما أو كليهما. من هنا فإن ظاهرة تدخل المحكمة العليا هناك فى الحياة السياسية حقيقة واقعة حيث أسهمت المحكمة بالفعل فى تصوير «وتطور الحياة السياسية هناك.
لمزيد من التفصيل فى هذا الصدد: انظر المرجع السابق، من ص ٢٢٤ إلى ص ٢٣١.

(٢) راجع فى هذا الصدد: المرجع السابق، ص ٢٢٥.

البيض (كما فى حالة كساد سنة ١٩٩١) . ومازال كفاح السود من أجل تحقيق المساواة الكاملة مع البيض مستمراً[١].

الهيسبان:

ويشكل الأمريكيون الهيسبان "Hispanic" (الذين يتحدثون الأسبانية) نحو ٩ ٪ من إجمالى الشعب الأمريكى، ونصفهم تقريباً من المكسيكيين، ويليهم البرتوريكيون، فالكوبيون، ثم اللاجئون من بلدان أمريكا الوسطى والجنوبية. والهيسبان حال السود عانوا من درجة لا يستهان بها من التمييز العنصرى ضدهم، سواء فيما يتعلق بحق التصويت الانتخابى أو الاسكان أو العمل أو التعليم. ويعيش نحو ثلث (١/٣) الهيسبان فى الولايات المتحدة عند أو تحت مستوى الفقر، فمن ناحية تشكل البطالة بالنسبة لهم مشكلة خطيرة، ومن ناحية أخرى يخضع الكثير منهم لاستغلال أصحاب الأعمال، إذ يحصلون على أجور أقل من الأجور المتعارف عليها. وفى مجال التعليم: فإن معدل الأمية والتسرب من المدارس مرتفع مبين الهيسبان، وتقل بينهم نسبة خريجى الجامعات مقارنة بالأقليات الأخرى، وأطفالهم يلتحقون بالمدارس محدودة الموارد المالية التى تقوم على أساس الفصل العنصرى[٢].

وبالنسبة لموقع الهيسبان من الحياة السياسية فى الولايات المتحدة، فإن هناك عدداً محدوداً نسبياً من الذين يتبوءون المناصب العامة ومعظمهم على المستوى المحلى، وذلك بسبب تأخرهم عن الأمريكيين

---

(١) المرجع السابق: نفس الصفحة، وراجع فيما تقدم بصدد السود فى الولايات المتحدة: Ki-visto، المرجع السابق، من ص ٨٩ إلى ص ٩٧، ومن ص ٢٢٣ إلى ص ٢٣٧، ومن ص ٣٠٨ إلى ص ٣٥٣.

(٢) انظر: Larry Elowitz، المرجع السابق، ص ٢٦٠ .

البيض أو السود فى مسألة التسجيل للناخبين منهم فى قوائم الانتخابات، أو فى مسألة الإقبال على التصويت، كما يوجد أى شكل من التنظيم السياسى بين الجنسيات المختلفة للسكان الهيسبان حتى وقت قريب، باستثناء ما قام به «سيزار شافية» من تنظيم لعمال المزارع المهاجرين فى كاليفورنيا إبان الستينات، والآن يقوم الهيسبان بعمل تنظيمات سياسية تجمعهم كالجامعة المتحدة لمواطنى أمريكا اللاتينية وصندوق الدفاع الشرعى والتعليم للمكسيكيين الأمريكيين والبورتوريكيين، وهى تنظيمات نشطة فى محاربة التمييز العنصرى، وخاصة عن طريق المحاكم الفيدرالية[1].

اليهــود:

ويبلغ عددهم فى الولايات المتحدة حوالى ستة (٦) ملايين نسمة تقريباً (ويمثلون حوالى ٢ ٪ من الشعب الأمريكى)، ويتركزون فى نيويورك (ويشكلون نحو ١٥ ٪ من حجم سكانها ويقطنها نحو ٤٠ ٪ من يهود الولايات المتحدة)، وينتشرون فى معظم الولايات، وهم لا يعانون مما يعانى منه السود من تمييز عنصرى وإن كان للاسامية بعض المظاهر المحددة هناك كأن تغلق بعض النوادى أو الشواطئ الخاصة فى وجههم، كما توجد جماعات تحارب وجودهم فى المجتمع الأمريكى، لكنهم يتمتعون بنفس الأوضاع الإنسانية للبيض، حيث حصلوا على المساواة القانونية الكاملة (مدنياً) مع البيض، بل ولهم من النفوذ السياسى ما يجاوز بكثير نسبتهم العددية من مجموع المواطنين. فهم جماعة سياسية منظمة، بدأ تنظيمها مع قيام الدولة الإسرائيلية فى فلسطين سنة ١٩٤٨، وتعاظم دورها بعد حرب سنة ١٩٦٧ وحتى الآن، حيث نجحت تلك الجماعة اليهودية فى الضغط على حكومة الولايات

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٢٦٠.

المتحدة فى تدعيم دولتهم تلك، وفى التصدى لأى اضطهاد لليهود داخل الولايات المتحدة[1].

ورغم أن اليهود فى المجتمع الأمريكى لا يشكلون سوى ٢ ٪ من الشعب الأمريكى إلا أنهم يسيطرون على قطاعات كبيرة من مجال الاقتصاد والإعلام والتعليم. فهم يشكلون نحو ٢٢ ٪ من الطبقة العليا ذات النفوذ والتأثير السياسى والاقتصادى والإعلامى، كما أن حوالى ٩ ٪ من أعضاء هيئة التدريس بجامعات الولايات المتحدة من اليهود[2] وتجدر الإشارة هنا إلى أن النفوذ السياسى اليهودى قد تضخم فى الآونة الأخيرة وبصفة خاصة فى الفترة الثانية لرئاسة «كلينتون» (منذ عام ١٩٩٦) حيث يضم مستشارو الرئيس عدداً لا يستهان به من اليهود الأمريكيين وهم: «مادلين أولبرايت» «سكرتيرة الدولة» (مستشار الرئيس للشئون الخارجية)، و «وليام كوهين» مستشار الرئيس لشئون الدفاع، و «روبرت روبين» مستشار المالية، و «دان جليكمان» مستشار الزراعة، بالإضافة إلى «صامويل بيرجر» مستشار الأمن القومى الأمريكى و «شارلين بارشيفسكى» ممثل التجارة الأمريكية ، هذا إلى جانب ترشيح يهودى ولأول مرة وهو «جوليبرمان» لمنصب نائب الرئيس (آل جور) فى انتخابات الرئاسة عام ٢٠٠٠ من جانب الحزب الديمقراطى.

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. جمال حمدان، اليهود، كتاب الهلال العدد ٥٤٢، لسنة ١٩٩٦، من ص ١٦٩، إلى ص ١٧٢. وانظر كذلك ملحق تحديث نفس الكتاب ص ١٩٤.

(٢) المرجع السابق، من ص ١٩٢ إلى ١٩٦. وحسبما ورد فى الكتاب السنوى الأمريكى اليهودى لعام ١٩٩٤ وصل عدد سكان العالم من اليهود حوالى ١٣ مليون نسمة منهم ٥,٦٢٠,٠٠٠ فى الولايات المتحدة الأمريكية، ونسبتهم إلى يهود العالم حوالى ٤٣,٥ ٪. انظر: المرجع السابق ص ١٩٢، وص ١٩٣. ولمزيد من التفصيل حول أوضاع اليهود فى الولايات المتحدة انظر: Kivisto، المرجع السابق، من ص ٢٠٣ إلى ص ٢١٢، ومن ص ٢٩٤ إلى ص ٢٩٨.

المسلمون:

وبالنسبة للمسلمين الأمريكيين، فإن تعدادهم يقترب من عدد اليهود هناك حيث يبلغ حوالى ستة (٦) ملايين نسمة، يقطن منهم نحو (١,٢) مليون فى ولاية كاليفورنيا، ومليون فى ولاية نيويورك، والباقى موزعون على ولايات: إلينوى، ونيوجرسى، وميتشجان، وإنديانا، وغيرها. ومن الملاحظ أنه لا نفوذ ولا تأثير اقتصادياً أو سياسياً .. لهم فى الحياة السياسية هناك، بل يكاد ينعدم تأثيرهم على صانعى القرار الأمريكى داخلياً أو خارجياً (وبالتحديد فيما يتصل بمنطقة الشرق الأوسط). والغالبية العظمى من المسلمين الأمريكيين غير مقيدين فى قوائم الانتخابات، ويعزفون عن المشاركة فى عملية التصويت الانتخابى، كما لا يوجد بينهم أى نوع من التنظيم السياس، نتيجة للاختلافات المذهبية (من شيعة وسنة) وتعدد الأصول القومية (عناصر من تركيا - باكستان - إيران - العراق - مصر - سوريا - لبنان ..) وتتوزع المراكز والمؤسسات الإسلامية العديدة فى الولايات المتحدة على هذه الطوائف، فعلى سبيل المثال: يوجد فى مدينة «لوس أنجلوس» وحدها حوالى أربعة وخمسين (٥٤) مركزاً ومؤسسة إسلامية موزعة على هذه الطوائف، والتى يغيب بينها الوحدة أو حتى التنسيق، وينحصر دورها فى إدانة أية إساءة موجهة للإسلام أو المسلمين باستخدام قنوات الاتصال المتاحة لهم فى مجتمع يسمح لهم بالتعبير عن وجهة نظرهم بحرية كاملة[1].

(١) لمزيد من التفصيل بشأن أوضاع المسلمين الأمريكيين انظر:

- The Muslims of America, edited by Yvonne Yazbeck Haddad, Oxford University Press, 1991.

انظر: الترجمة العربية بواسطة مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٤، من ص ٤٠ إلى ص ٥٢، ومن ص ١٣٩ إلى ص ١٥٤.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك تيارات إسلامية نجحت فى العمل الإنسانى، كجماعة «أمة الإسلام» التى يتزعمها «فاراخان» حيث نشطت هذه الجماعة فى الأحياء الفقيرة ،ودخلت السجون لكسب الاتباع وأثارت اهتمام متابعى النشاط الإسلامى هناك بمحاربتها للمخدرات والجريمة، وحظيت بتغطية إعلامية إيجابية فى الوسائل الإعلامية الأمريكية الكبرى.

السكان الأصليون (الهنود):

ويبلغ تعدادهم نحو أكثر من مليون ونصف مليون فى الولايات المتحدة، ويتمركزون بصفة أساسية فى الولايات الغربية وولاية آلاسكا، ويعيش حوالى نصف هؤلاء فى عزلة عن المجتمع الأمريكى، وأوضاعهم المادية والاجتماعية متدنية، ولقد حاولت الحكومة الفيدرالية استيعابهم استيعاباً كاملاً من ثنايا العمل على تحضرهم وإدماجهم فى مجتمع البيض لكنهم لا يزالون يعيشون إلى حد كبير فى عزلة عن الشعب الأمريكى، ولقد منح الكونجرس القبائل الهندية حق وضع قوانينهم الأساسية، وعلى الرغم من أن الهنود أصبحوا مواطنين أمريكيين إلا أن بعض الولايات أنكرت عليهم حق التصويت لعدة عقود من الزمان، ولم يمنحوا حقوق المواطنة الأمريكية الكاملة إلا فى سنة ١٩٢٤ . وفى الستينات (من القرن العشرين) أصبح سكان الولايات المتحدة الأصليون (الهنود) أكثر نشاطاً من الناحية السياسية، حينما أنشأت جماعات منظمة منهم كمجلس الشباب الوطنى الهندى، وحركة الهنود الأمريكيين، واحتجت على سياسات الحكومة الفيدرالية إزاء معاهداتهم السابقة وملكيتهم لأراضى وموارد معدنية. وفى سنة ١٩٧٢ قامت تلك الجماعات الهندية وغيرها بمسيرة فى واشنطن (العاصمة)

احتجاجاً على تلك السياسات الفيدرالية إزاءهم. وفى العقدين التاليين (الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين) كثف الهنود من جهودهم السياسية بهدف تصحيح الأخطاء التاريخية إزاءهم واستعادة حقوقهم المدنية كاملة (١) .

- الأمريكيون الآسيويون : -

وهم الذين ينحدرون من أصل يابانى أو صينى أو من باقى دول جنوب شرق آسيا وبدأت هجرتهم إلى الولايات المتحدة منذ القرن التاسع عشر من الصين واليابان، وشهدوا منذ البداية أعمال التمييز ضدهم فى المدارس والعمل والملكية العقارية، وشهد عام ١٩٤٢ أبشع صور التمييز ضد اليابانيين بالذات، كرد فعل للهجوم اليابانى على "بيرل هاربر" وذلك حينما وقع "روزفلت" روزفلت" أمراً رئاسياً يقضى بوضع (١٢٠,٠٠٠) من الأمريكيين اليابانيين الذين يعيشون على السواحل الأمريكية المطلة على المحيط الهادى فى معسكرات اعتقال فى عدة ولايات أمريكية غربية، وأجبر هؤلاء على بيع ممتلكاتهم بأثمان بخسة وظلوا رهن الاعتقال حتى سنة ١٩٤٥، غير أنه فى سنة ١٩٨٨ قرر الكونجرس منح تعويض يقدر بعشرين ألف دولار لكل فرد من أولئك المعتقلين الباقين على قيد الحياة، وقدر عددهم آنذاك بنحو (٦٠,٠٠٠) فرد. هذا وعلى الرغم من تلك العوائق فإن الأمريكيين اليابانيين اليوم يحظون بأعلى متوسط لعدد سنوات البقاء فى الدراسة، وبأعلى دخل أسرة مقارنة بأية جماعة عرقية أخرى فى الولايات المتحدة (كالهيسبان أو الهنود أو السود). هذا ويجدر التنبيه هنا إلى أن أكثر الموجات الحديثة للهجرة الآسيوية إلى الولايات المتحدة كانت من

(١) انظر: Larry Elowtiz، المرجع السابق، ص٢٦١ وص ٢٦٢ . ولمزيد من التفصيل هنا انظر: Kivisto، المرجع السابق، من ص٣٥٥ إلى ص٣٦٧ .

الفيتاميين الذين هربوا من بلادهم فى أعقاب انتصار القوى الشيوعية سنة ١٩٧٥، إذ دخل إلى الولايات المتحدة أكثر من مليون لاجئ فيتنامي، ويعتمد حوالى ثلث الأسر الفيتنامية على الرعاية الاجتماعية هناك، وعلى الرغم من أنهم واجهوا بعض مظاهر التمييز العنصرى ضدهم، إلا أنهم حققوا نجاحاً لا بأس به حيث أصبح الكثير منهم من ملاك المشروعات الصغيرة أو المتوسطة(١) .

كما تجدر الإشارة هنا إلى أنه قد زاد عدد الصينين المهاجرين فى الآونة الأخيرة إلى جانب أعداد أخرى من التايلانديين :

وجملة القول هنا: بشأن الأقليات فى الولايات المتحدة، أنه رغم تعدد الجماعات ذات الأصول العرقية فى الولايات المتحدة، فإن الحياة السياسية الأمريكية قد بلغت من التعدد بجماعاتها وعناصرها مبلغاً بحيث لا تتأثر بجماعات صغيرة، ولا يمكن أن تهيمن عليها جماعة واحدة من جماعات تلك الأقليات، ومع ذلك تتفاوت تلك الجماعات فيما بينها من حيث التأثيرعلى صانعى القرارات السياسية هناك(٢) .

ثانياً: الأوضاع الاجتماعية في الولايات المتحدة: -

وتشمل الأوضاع الاجتماعية: الحياة الروحية (الدين)، والأوضاع الاقتصادية والثقافية والتعليمية وطبيعة النظام السياسى القائم، وسنعرض لعامل الدين بصورة منفردة، ثم نعرض لباقى العوامل فى إطار ظاهرة اجتماعية تنفرد بها الولايات المتحدة فى مواجهة باقى دول العالم الغربى وهى ظاهرة الرضا (القبول)العام للنظام الاجتماعى الأمريكى.

(١) ولمزيد من التفصيل بشأن أوضاع الأمريكيين الآسيويين انظر: المرجع السابق، من ص ١٠٢ إلى ص ١٠٨، ومن ص ٢٤٩ إلى ص ٢٦٢ ومن ص ٤٢٤ إلى ص ٤٥٥. وكذلك انظر: Larry Elowitz، المرجع السابق، ص٢٦٢ .

(٢) راجع فى هذا المعنى: د. محمود خيرى عيسى، النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص ١٦٥ .

● أولا: الحياة الروحية:

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى أنه على الرغم من التقدم المادى الهائل وحياة الرفاهية التى تعم الشعب الأمريكى (فى غالبيته)، إلا أن الدين له مكانة يعتد بها فى الحياة السياسية الأمريكية، حيث تشير الإحصائيات إلى أن حوالى نصف الشعب الأمريكى دينى النزعة، والغالبية العظمى منه تنتمى إلى الكنائس البروتستانتية[1] (حوالى ٦١٪ من الشعب الأمريكى)، بينما ينتمى حوالى ٢٥٪ منه إلى الكنيسة الكاثولوكية الرومانية، وحوال ٢٪ يرتبطون بالمعايير اليهودية، وحوالى ٢٪ من المسلمين، هذا إلى جانب ١٪ ينتمون إلى الكنيسة الأرثوذكسية[2] .

وإذا كان الأصل أن هذه المجموعات الدينية تشكل مجموعات اجتماعية متميزة فيما بينها، بيد أن هذا التميز ليس واضحاً فى الحياة الجارية هناك، لكن هذا التميز يبدو واضحاً فى الحياة السياسية بالذات وبصفة خاصة فى علاقة البروتسانت الذين يمثلون الغالبيةالكبرى، والكاثوليك الذين يمثلون أقلية فى المجتمع الأمريكى، حيث يشارك الكاثوليك السود عدم تبوئهم فعلاً لعدد من المناصب العامة بما يتناسب مع حجمهم العددى من الشعب الأمريكى، وكثيراً ما كان الكاثوليك مستهدفين (كالسود) من جانب بعض الجماعات العنصرية فى الجنوب على قدم المساواة مع السود .

---

(١) والبروتستانت هو الاسم الذى أطلق على الكنائس المسيحية الأوروبية التى ظهرت بعد انهيار سلطة البابا فى القرن السادس عشر: انظر: مصطلحات العلوم الاجتماعية (قسم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية)، دار المعرفة الجامعية ص٣٥٦ .

(٢) راجع فى هذا الشأن: Atlas & Yearbook, 1997, Otto Johnson (ed) مرجع سابق، ص٢٨٨ .

- البروتستانت : -

وهم - كما تقدم - يمثلون غالبية الشعب الأمريكى، حيث يرتد أصل المجتمع الأمريكى إلى تلك المستعمرات التى أنشأها البيورتان الذين فروا من اضطهاد الكنيسة الأنجليكانية: إنجلترا، ورفضوا اتباع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، واستطاع البيورتان نشر مذهبهم على عديد من المستعمرات ومارسوا رغم كل ذلك الاضطهاد الدينى ضد الخارجين على كنيستهم وحرموهم من حق التصويت الانتخابى والترشيح لبعض المناصب وخاصة منصب حاكم الولاية، كما وضعوا القيود ضد استقلال الكاثوليك ببعض الأقاليم التى تجمعوا فيها، وظلت الديانة البروتستانتية (متمثلة فى الكنيسة البيورتانية وغيرها من الكنائس البروتستانتية) هى الديانة المسيطرة والغالبة حتى الآن .

وتجد الإشارة هنا إلى أنه لا توجد هناك كنيسة واحدة أو قيادة دينية واحدة للبروتستانت، حيث تتعدد المذاهب البروتستانتية وتتعدد تبعاً لذلك الكنائس، بل إن وثيقة الحقوق سنة ١٧٩١ تحظر على الكونجرس إقامة كنيسة رسمية للدولة. هذا وتعبر السلطة السياسية هناك عن مصالح البروتستانت بصفة عامة، وذلك فى مواجهة الطوائف الدينية الأخرى. بل وفى مواجهة الكنيسة البروتستانتية للسود - تلك الكنيسة التى كانت نواة تنظيم حملات الحقوق المدنية للسود التى قادها «مارتن لوثر كينج»[١] .

- الكاثوليك : -

وهم يشكلون - كما تقدم - حوالى ربع الشعب الأمريكى، وهم جماعة

---

(١) راجع فيما تقدم: د. محمد الليرب، المرجع السابق، من ص ٦٠ إلى ص ٦٢ . وكذلك: د. محمود خيرى عيسى، المرجع السابق، ص١٣٦ .

دينية موحدة ومنظمة، وتنتمى إلى الفاتيكان فى مواجهة البروتستانت الذين لا يملكون مركزاً دينياً واحداً، ويرتبط هؤلاء الكاثوليك تقليدياً مع الحزب الديمقراطى، لكن هذا الأمر لا يمنع من أن تمارس الكنيسة الكاثولوليكية تأثيرها على الناخبين الكاثوليك فى تأييد مرشح جمهورى يكون أكثر تأييداً لهم، كما يسعى المرشحون لمنصب الرئاسة لاسترضاء بابا الفاتيكان حتى لا يفقدوا أصوات الكاثوليك[1] .

أما بالنسبة لليهود الأمريكيين فهم وإن كانوا أقل عدداً (٢٪ من الشعب الأمريكى) إلا أنهم أكثر تأثيراً على صناع القرار السياسى فى الولايات المتحدة كما تقدم. وبالنسبة للمسلمين الأمريكيين: فهم رغم تقاربهم العددى مع اليهود الأمريكيين إلا أن تأثيرهم ـ كما تقدم أيضاً ـ يكاد ينعدم على صناع القرار السياسى هناك، هذا بالإضافة إلى أن الإسلام حتى الآن ديانة غير معترف بها رسمياً فى الولايات المتحدة .

• ثانياً: ظاهرة القبول العام

للنظام الاجتماعي الأمريكي :

ونعرض هنا لظاهرة اجتماعية لها تأثيرها البالغ على الحياة السياسية فى الولايات المتحدة، وهى ظاهرة تنفرد بها الولايات المتحدة فى مواجهة المجتمعات الليبرالية الأخرى، وتعبر عن حالة من القبول (الرضا) العام لدى المواطنين للنظام الاجتماعى الأمريكى، بل وللاعتزاز العام به، وقد أدى ذلك إلى تعميق روح المواطنة لدى المواطن الأمريكى من ناحية، واحترام القانون وقبول ضغوط الجماعة اعتزازاً بها من ناحية أخرى. فالمواطنون الأمريكيون (فى غالبيتهم)

(١) انظر: Larry Elowitz، المرجع السابق، ص٥١، وص١٩٨ وص١١٩ .

يتميزون بإيجابية عالية فى المشاركة فى الحياة السياسية إلى حد تصورهم لهذه المشاركة على أنه واجب وطنى وليس مجرد حق .

وثمة عوامل اجتماعية (يصعب حصرها) بعضها مادى والآخر قيمى عمقت من تلك الظاهرة، ولا تزال تهيئ لها، وفيما يلى عرض موجز لتلك العوامل : –

أولاً: العوامل المادية: ومنها ما يتمتع به المواطن الأمريكى العادى من مستوى معيشى يكاد ينفرد به فى مواجهة أمثاله حتى فى المجتمعات الغربية المتقدمة، من ذلك مثلاً: أن متوسط دخل الفرد فى الولايات المتحدة يمثل ضعف هذا المتوسط فى فرنسا مثلاً، فضلاً عن تضاعف القوة الشرائية الفعلية عدة مرات لهذه الدخول لمثيلاتها فى المجتمعات الليبرالية الأخرى[1]، هذا إذا ما وضعنا جانباً ما تعانى منه بعض الجماعات فى أحياء معينة من المدن الأمريكية الكبرى من أحوال معيشية غاية فى السوء ولاعتبارات متباينة .

هذا ومع عدم تجاهل مشكلات الاقتصاد الرأسمالى الأمريكى من كساد وبطالة فإن المواطن الأمريكى يتميز بارتفاع المستوى الفنى فى أدائه لعمله، ويدعم بتكنولوجيا متقدمة متفوقة منذ وقت مبكر، ويحاط بالرعاية والتأمينات الاجتماعية، ويحوز أعلى نصيب من خطوط المواصلات بأنواعها عالمياً. الأمر الذى انعكست نتائجه على كافة نواحى الحياة الاجتماعية، كما أن موارد الولايات المتحدة الطبيعية ما تزال تسمح بنمو سكانى أعلى مما هو عليه، ليس فقط مع ثبات متوسط الدخل الفردى بل ومتضمناً احتمالات زيادته كذلك. كما أن وفرة

(1) See: The World Bank. Annual Report 1997, (Washington D.c.,U.S.A) PP. 193-5 .

الموارد الطبيعية العديدة والمستغلة أدت إلى تحقيق ما يقارب الاكتفاء الذاتى زراعياً وغذائياً ـ كما تقدم ـ بل وتحقيق فائض متزايد قابل للتصدير. هذاإلى جانب امتلاك الولايات المتحدة لموارد هائلة من مصادر الطاقة من النفط والفحم، ووضعها كسوق اقتصادى ضخم، وتحكمها فى السوق المالية لكثير من دول العالم الأقل ثراءً، وعملتها هى العملية الدولية، وتنتج نحو ٢٠ ٪ من إجمالى الناتج العالمى[١] .

ثانيا: أما عن العوامل غير المادية: التى عمقت كذلك من ظاهرة الرضا العام للنظام الاجتماعى الأمريكى، فمنها ما هو ثقافي: حيث كانت ولا تزال لأفكار «لوك» الإنجليزى فى كتابه "Tow Treaties of Government " : نوعان من الحكم" سنة ١٦٩٠[٢] ، «وروسو» فى كتابه «العقد الاجتماعى»[٣] سنة ١٧٦٢ ، عن نشأة المجتمع وموقع المواطن منه، أبلغ الأثر فى التهيئة لروح المواطنة الأمريكية ولواقع الإيجابية السياسية للمواطن الأمريكى .

ويجب أن ننبه هنا إلى أن البريطانيين الذين شكلوا النواة الأولى للشعب الأمريكى والأغلب بين عناصره قد نقلوا ثقافتهم الأنجلوسكسونية، (وهى ثقافة «الحل الوسط» أو بعبارة أخرى ثقافة «الحل العملى») وهى الثقافة التى كانت من وراء وجود حزبين كبيرين فى

---

(١) انظر فى هذا الشأن: د. عمر الفاروق،المرجع السابق، ص٢٦٠ ، وكذلك د. فتحى أبو عبنة، المرجع السابق، ص٣٨٩ .

(٢) الذى أكد فيه على أن للإنسان حقوقاً طبيعية خالدة كحق الحياة والحرية والملكية، وفسر نشأة المجتمع السياسى فى إطار فكرة العقد السياسى، على أساس أن الحكومات تكونت بهدف حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد، وأنه فى حالة نقض الحكومات ذلك الهدف أجاز لوك للأفراد حق الثورة عليها كما تقدم. .

(٣) الذى دعا فيه إلى حرية الإنسان، وإلى أهمية العدالة والمساواة لتحسين وضع الإنسان ونقض فكرة حق الملوك الإلهى .

الولايات المتحدة (حال بريطانيا) يحتكران الحياة السياسية، ويتبنى كل منهما حل ما بصدد مشكلة معينة تواجه المجتمع، وينتهى الأمر عادة لحل وسط (عملى) فى هذا الشأن. إنها «البراجماتية: Pragmatism» التى يتبنى أصحابها الحلول العملية ويعارضون بشدة الدخول فى صراعات من أجل مبادئ أو أفكار عامة مجردة أو صراعات دينية ويعرف عنهم الصراع من أجل المصالح[1] على أساس أن المنفعة هى المعيار الرئيسى للحكم فى كل قيمة)، ولا شك أن تلك الثقافة كانت من وراء انصهار الأصول العرقية المتباينة التى ينتمى إليها سكان الولايات المتحدة فى بوتقة واحدة، والانتهاء إلى حلول عملية بالنسبة لوضع الأقليات هناك (من سود وهنود ..الخ) وموقعهم من الحياة السياسية[2]. هذا وإلى جانب العامل الثقافى، فإن الدين كان دعماً كذلك لظاهرة «القبول العام» للنظام الاجتماعى فى الولايات المتحدة، ذلك أن البروتستانتية وهى الديانة الغالبة هناك نشأت من ثناياها الرأسمالية الحديثة بأخلاقياتها الاقتصادية، فروح الرأسمالية هى نفسهاروح العقيدة البروتستانتية[3]. فلقد آمن غالبية سكان الولايات (منذ أن كانت مستعمرات بريطانية) بفكرة أن الله يتصرف فى الوجود حسب قوانين الطبيعة، وأنه لا يتدخل فى حياة الإنسان، وهى الفكرة التى وجدت فى أوروبا آنذاك. إن هذا

(١) والوثائق البريطانية (كالميثاق الأعظم((Magna Charta)) وغيره) ما هى إلا حلول وسطى (Compromise) بين المصالح المتصارعة، وليس صراعاً بين أفكار مجردة أومثالية .

(٢) راجع فيما تقدم: مصطلحات العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص٣٤٤، ص ٣١١، وص٥٠٠. وكذلك انظر: Samuel E.Finer, Politics of Great Britain: ضمن مرجع: Roy C. Macridis, editor, Modern Political Systems: Europe. Op. Cit., 1983. P. 26 .

(٣) وهذا ما أكد عليه ماكس فيبر فى كتابه: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية:
Protestant Ethic And the Spirit : of Capitalism, trans. by T. Parsons, N.Y. 1930 .

التوافق بين البروتستانتية والرأسمالية قد ساهم بدرجة ما فى التأكيد لظاهرة القبول العام للنظام الاجتماعى هناك وبصفة خاصة للنظام الاقتصادى[1]، وبما هيأه هذا النظام الاقتصادى من مستوى معيشى مرتفع للمواطنين الأمريكيين .

ومن العوامل غير المادية التى هيأت لظاهرة القبول العام هناك: طبيعه النظام السياسى: الذى يتيح لكل مواطن أمريكى أن يشارك بنفسه ومباشرة فى تعيين ما يراه أهلاً لرئاسة مجتمعه، والذى من شأن واقعة أيضاً أن أصبح فى متناول كل مواطن أن يلتحق وبيسر بأى من الحزبين الأمريكيين الكبيرين .

ومن أهم تلك العوامل غير المادية كذلك التى هيأت لظاهرة القبول العام هنا: عامل التعليم، والذى هيأ للمواطنة الإيجابية هناك. ذاك أن هذه المواطنة تشكل هدفاً أساسياً من أهداف التعليم العام الأمريكى فى مرحلتيه: High School & Elementary School، إلى حد القول أن هذه الأهمية هناك تأتى فى تينك المرحلتين للتثقيف الوطنى على حساب ما يتسنى تحصيله من المعرفة الأساسية فيها[2] .

إن تلك العوامل المادية وغير المادية المتقدمة هيأت «لقبول عام» لدى الشعب الأمريكى لنظامه الاجتماعى، على وضع عمقت فيه

(١) من هنا كانت لأفكار الاقتصادى البريطانى، «آدم سميث AdamSmith»، فى كتابة ثروة الأمم: The Wealth of Nations، سنة ١٧٧٦، والذى قدم فيه تفسيرات طبيعية لسلوك الإنسان الاقتصادى، وكان يؤمن بفكرة: دعه يعمل، دعه يمر:- Laissez Faire L aisse Passe، ودعا إلى ضرورة عدم تدخل الحكومة فى الشئون الاقتصادية للمجتمع (كشئون الاحتكارات ..) .

(٢) حيث يسعى النظام التعليمى هناك لتقوية شرعية النظام السياسى من خلال مجموعة من المناهج الدراسية حول حقوق المواطنين وواجباتهم، فضلاً عن معالجة التاريخ الأمريكى والمؤسسات الحكومية فى الكتب المدرسية. انظر فى هذا الصدد: Larry Elowtiz، المرجع السابق، ص٤٩، ص٥٠ .

الاعتزاز بجماعته والتفاخر بها، واعتبار مجرد عدم القبول لهذا النظام الاجتماعى على أية صورة أمراً مرفوضاً تماماً. فرغم ظاهرة التفاوت المروع فى الثروات على النحو المعروف هناك فإن الاقتناع العام لدى الشعب الأمريكى بنظامه الاجتماعى من ناحية، وعدم وجود حدود قاطعة بين فئات تلك الثروات الشديدة التفاوت من ناحية أخرى، لا يدع مجالاً للتصادم الطبقى أو الإحساس به على النحو المنتشر فى المجتمعات الأوربية، فمن كبار الرأسماليين من يبدأ عاملاً، ومن أبناء الرأسماليين من يعتمدون على دخول عملهم. ذلك أن ارتفاع متوسط الدخول مع يسر الحياة لا يدع مجالاً لإحساس الأمريكى بأن ثمة طبقات متصادمة المصالح، وإنما فئات اقتصاديةمفتوحة فيما بينها .

ولكل ذلك أثره البالغ على الحياة السياسية هناك، كما سيأتى .

• ثالثاً: أثر العوامل الطبيعية والاجتماعية علي قوي الحياة السياسية الفعلية في الولايات المتحدة :

أولا: أثر العوامل الطبيعية والاجتماعية علي نشاطات الأحزاب السياسية :

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى أن الأحزاب السياسية فى الولايات المتحدة نشأت واقعياً (بعيداً عن الدستور) . بل إن فكرة الأحزاب كانت مستبعدة وقت قيام الدولة الفيدرالية، فالأمريكيون وعلى رأسهم «جورج واشنطن» رفضوا بصفة عامة فكرة قيام الأحزاب (قبيل المؤتمر الدستورى سنة ١٧٧٨) استناداً إلى أن ذلك سيؤدى إلى تمزق الأمة وتصارعها، ولذلك نشأت الأحزاب وتطورت خارج نطاق الدستور (والذى لم يمنع قيامها) بسرعة كبيرة، وأصبحت حقيقة سياسية واقعة

فى وقت مبكر من تاريخ الولايات المتحدة، كما لعبت الأحزاب دوراً هاماً فى الحياة السياسية هناك، وخاصة عند انتخاب الرئيس على مدى أكثر من مائتى (٢٠٠) عام (منذ الاستقلال وحتى الآن) ولقد جاء هذا الرفض كذلك من جانب الشعب الأمريكى لفكرة الأحزاب انطلاقاً من تصور «روسو» للمنظمات والهيئات التى تتوسط الفرد والسلطة على أنها من معوقات التعبير الصادق عن إرادة الشعب «الإرادة العامة»، وهنا يظهر أثر الثقافة بشكل عام على النشاط الحزبى فى الولايات المتحدة من ناحية، ومن ناحية أخرى يظهر أثر الثقافة (الأنجلوسكسونية) على النشاط الحزبى هناك فى وجود حزبين كبيرين يتقاسمان الحياة الحزبية[١]. ويعملان على تسهيل الحلول الوسط حين يكون هناك صراع على مصالح أو مطالب مشتركة لجماهير الناخبين[٢] .

وتشير الملاحظة هنا إلى أن الشعب الأمريكى يرفض أى حزب لا يعمل فى إطار القيم والأهداف الليبرالية، وذلك كأثر لظاهرة «القبول العام» لدى الشعب الأمريكى لنظامه الاجتماعى، وهذه خاصة من

---

(١) وهما الحزب الجمهورى والحزب الديمقراطى، وهذا لم يمنع من وجود أحزاب صغيرة إلى جانبهما، فلقد عرف التاريخ السياسى الأمريكى العديد من الأحزاب الصغيرة، ورغم ذلك أبقت البلاد على نظام الحزبين، حيث لم تنجح الأحزاب الصغيرة (كالتقدميين والمستقلين والليبراليين والعمال الاشتراكيين وغيرهم) فى أن تحل محل أى من الحزبين الكبيرين على أى مستوى من المستويات الحكومية. انظر: المرجع السابق، ص٧٨، ص٨٣، ص١٠٤ وحول نشأة الأحزاب فى الولايات المتحدة انظر: د. نبيلة عبدالحليم كامل، الأحزاب السياسية فى العالم المعاصر، دار الفكر العربى، ١٩٨٢، من ص ١٢٢ إلى ص ١٤٧ .

(٢) هذا ورغم سيطرة نظام الحزبين فى الولايات المتحدة إلا أن الأحزاب الصغيرة استطاعت من آن لآخر أن تجبر الحزبين الكبيرين على تبنى برامج وأفكار جديدة. راجع فى هذا الشأن: د. محمود خيرى عيسى، المرجع السابق، ص ١٥١ . وانظر كذلك : -

- Dimock M.E., American Government in Action, New York, 1949, PP. 248-55 .
- Pitney, J., (and others), American Political System, M.E. Sharpe, Inc., New York, 1992, P. 46, P.47 .

خواص الحياة السياسية الأمريكية التى تظهر بها على الحياة السياسية فى المجتمعات الليبرالية الغربية التى تشاركها القيم الديمقراطية الغربية التقليدية، ففى كثير من هذه الدول تشارك فى الحياة السياسية أحزاب اشتراكية وشيوعية يستهدف بعضها تغييراً فى قيم مجتمعه وأهدافه العليا (حال فرنسا وإيطاليا) ولها مع ذلك دورها الفعال فى الحياة السياسية لمجتمعها، وصحيح أنه مع الناحية النظرية ثمة أحزاب أخرى راحت تظهر منذ أواخر القرن التاسع عشر فى الولايات المتحدة باتجاهات اشتراكية لا نصيب يذكر لها فى الحياة السياسية الأمريكية، فلا أصوات يعتد بها ألبتة فى الترشيح لرئاسة الولايات المتحدة، ولا مقاعد ما فى الكونجرس، فضلاً عن أن الحزب الشيوعى كان فى حكم المنبوذ هناك، وقادته كانوا مطاردين ونزلاء السجون على الدوام .

إن ظاهرة القبول العام من جانب الشعب الأمريكى لنظامه الاجتماعى واعتزازه به هو المبرر الأوحد لموقف هذا النظام من الحزب الشيوعى. ولقد كانت النظرة العامة من جانب الشعب الأمريكى للشيوعيين تتمثل فى كونهم إما خونة عملاء وإما مجانين، وأنهم لا يستحقون حماية المجتمع الذين خرجوا عليه، ومن ثم فإن نبذهم متعين فى أى موقع كانوا[١] .

هذا والحزبان اللذان يحتكران الحياة السياسية فى الولايات المتحدة (الحزب الجمهورى والحزب الديمقراطى) لا يختلفان فى شىء بصدد القيم الأساسية والأهداف العليا لمجتمعهما وفى درجة الإمعان فى الحرص عليها فهما لا يختلفا أيديولوجياً حيث لا تصادم بينهما فى هذا

---

(١) وكل ذ لك انطلاقاً من إعمال صيغة "Robespierre" (والتى انتقلت منه إلى الماركسية فيما بعد) «لا حرية لأعداء الحرية» .

الشأن، فكلاهما شديد الولاء للقيم الليبرالية، وليس من بين أهداف أيهما حتى مجرد التشكيك في النظام الاجتماعي القائم، وكل ما بينهما من خلاف إنما يتمثل في الاختلاف في المواقف من بعض القضايا والسياسات وفي حدود ضيقة في أغلب الأحيان، وإلى حد هيأ القول لـ: "James Gryee" منذ حوالي مائة عام هناك (في هذا الصدد) ،أن ثمة زجاجتين متميزتين ببطاقتهما ولكنهما فارغا المحتوى، كما يسميان أحياناً هناك : "Tweedledum - Tweedeled" للإشارة إلى أن الفارق بينهما شديد التضاؤل، كمظهر آخر لظاهرة القبول العام للنظام الاجتماعي في الحياة السياسية هناك، وبما أدى ذلك إلى حياة سياسية رتيبة بحزبين رئيسيين[1] .

وثمة حقيقة بالنسبة للنظام السياسي الأمريكي تأتي كأثر لما يتسم به الحزبان الرئيسيان هناك من الالتزام الكامل بالأيديولوجية القومية (بالمبادئ الأساسية والأهداف العليا للمجتمع)، وتتمثل هذه الحقيقة في أن العلاقة بين الرئيس والكونجرس لا تتعرض لأزمات سياسية حادة قد تصل إلى حد القطيعة، فهذا أمر ضعيف الاحتمال[2] . ذلك أن الرئيس يستطيع أن يمارس وظيفته في هدوء حتى في حالة عدم تمتع الحزب الذي ينتمي اليه بأغلبية في الكونجرس. إن عدم التصادم الأيديولوجي بين الحزبين يستبعد تلقائية معارضة أعضاء الكونجرس الذين لا ينتمون إلى حزبه لسياسته، بل أن من المحتمل أن يجد الرئيس من بين أعضاء

(١) انظر: د. محمد طه بدوي، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٨٨ .

(٢) وخاصة أن الرئيس غير مسئول سياسياً أمام الكونجرس. أما بصدد المسئولية الجنائية فالرئيس مسئول أمام الكونجرس وهنا نجد أن الأمر يختلف، حيث سلطة الاتهام لمجلس النواب وسلطة المحاكمة لمجلس الشيوخ، وقد تصل العلاقة هنا إلى حد القطيعة في حالة ارتكاب الرئيس خطأ نص عليه الدستور، انظر في هذا الشأن: د. محمد فتح الله الخطيب، المرجع السابق ص ١٥١ .

الكونجرس المنتمين للحزب الآخر من يؤيد بعض سياساته، فى حين أنه ليس من المستبعد أن يكون من بين معارضيه فى الكونجرس بصدد هذه السياسة من ينتمى إلى حزبه، إنها ظاهرة عدم الالتقاء الكامل داخل كل حزب بين أتباعه بصدد بعض السياسات العامة، وبهذا الوضع يظهر النظام السياسى الأمريكى على النظم الليبرالية الغربية بعدم تعرضه لأزمات سياسية حادة بين الرئيس والكونجرس، على حين أن النظم الليبرالية البرلمانية أو شبه الرئاسية بالتحديد (حال النظام الفرنسى) تتعرض فيها العلاقة بين البرلمان والوزارة إلى هزات حادة بين الحين والحين بسبب فقد الحكومة لثقة الأغلبية البرلمانية بها. الأمر الذى يقضى بأن تنتقل الوزارة إلى الحزب الذى له الأغلبية فى المجلس النيابى على النحو المعروف، وكل هذا أيضاً يعتبر مظهراً لظاهرة «القبول العام» للنظام الاجتماعى الأمريكى.

ومن الملاحظ كذلك أن التركيبة السكانية فى الولايات المتحدة (والتى تشمل عناصر بشرية متباينة الأصل) تؤثر على النشاط الحزبى هناك، فمن الاختلافات بين الحزبين (الجمهورى والديمقراطى): نوعية الأعضاء الذين يرتبطون بكل منهما، فالحزب الديمقراطى يجتذب أعداداً كبيرة من أعضائه وناخبيه من الأقليات كالسود، والكاثوليك واليهود، حيث إن هناك ارتباط تقليدى بين الحزب الديمقراطى وهذه الأقليات كما أن هناك صراعاً بين اليهود والسود داخل الحزب الديمقراطى ينطلق من اتهام كليهما للآخر بتأييد التفرقة العنصرية أوالدينية ضده. والديمقراطيون بصفة عامة يؤيدون السود فى الحصول على حقوقهم. كما يجتذب الحزب الديمقراطى كذلك الفئات الاجتماعية ذات الدخول المتواضعة (صغار الزراع والعمال) والأقل تعليماً

والليبراليين، ويعتمد فى الغالب وإلى حد كبير على النقابات واتحاداتها. أما الحزب الجمهورى فغالباً ما نجد أعضاءه (وناخبيه) من الأثرياء وذوى التعليم الجامعى والمحافظين ومن مواطنى الفئات الاجتماعية الأخرى من ذوى الدخول المتوسطة والمرتفعة ومن البروتستانت المنحدرين من أصل أنجلو سكسوني. ويجدر التنبيه هنا إلى أن أى من الحزبين لا يمثل طبقة اجتماعية معينة، فهما ليسا من شاكلة أحزاب «الطبقة»، من ذلك أن الشخصيات السياسية الكبرى للحزبين على السواء غالباً ما ينتمون إلى الفئات الاجتماعية المرموقة. كما يتمتع الحزبان: الديمقراطى والجمهورى بقاعدة تأييد عريضة، فهما حزبان شاملان، وكلاهما يقبل انضمام أعضاء من كافة الجماعات والطبقات الاجتماعية تقريباً فى الولايات المتحدة، فضلاً عن أن تمسكهما بالوسطية والاعتدال السياسى يوسع من قدرتهما على جذب الأعضاء إلى أقصى حد ممكن، حيث تجد الأحزاب الصغيرة أن أفكارها الجديدة مندرجة فى إطار برنامج أحدهما أو كليهما[1] .

هذا وكأثر لطبيعة الدولة الفيدرالية الأمريكية[2]، فإن منظمات أى من الحزبين على مستوى الولايات لها نشاطاتها الأكثر فاعلية من نشاطات أى من الحزبين على المستوى القومى، وإلى حد جواز القول بأنه ليس ثمة حزب ديموقراطى وحزب جمهورى بالولايات المتحدة، وإنما ثمة أحزاب ديموقراطية وأخرى جمهورية بقدر تعدد منظمات كل

---

(١) راجع فى هذا الصدد: Larry Elowitz، المرجع السابق، ص ٨٥، ص ١١٨ ، وص ١١٩ .

(٢) حيث تتعدد مراكز السلطة بها، فتمارس سيادة الدولة من ثنايا مراكز متعددة يوزع الاختصاص بينها دستورياً، فلا تستمد سلطات الولايات اختصاصاتها من عمل إرادى من جانب الحكومة الاتحادية وإنما تترتب لها هذه الاختصاصات بداءة بدستور الدولة الفيدرالية. انظر: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٩١ .

منهما على المستوى المحلى (حتى داخل الولايات) فعلى هذا المستوى وحده تبدو الأحزاب الأمريكية حقيقة واقعة. هذا ومنظمات الحزب فى الولايات فى عمل مستمر حتى بين فترات الانتخابات، وتسمى هذه المنظمات هناك عادة بـ: "Machines" وتقوم على عدد من محترفى السياسة الذين يتكسبون منها دخولهم[١]. ويمارسون أعمالاً يومية تتمثل بصفة عامة فى التصدى لمناورات منافسيهم (من الحزب الآخر) وفى رعاية مصالح الحزب المختلفة حتى تلك المصالح التى تعوزها المشروعية، وبوسائل غير مشروعة، وذلك سعياً وراء كسب الولاء للحزب أثناء الانتخابات. وثمة اتجاه من جانب قوى الحزبين فى الحقبة الأخيرة للتخلص من اعتماد هذه المنظمات على محترفى السياسة وذلك بهواة "Amateurs" يعملون لأهداف سياسية صرفة، وهو اتجاه ينفسح به المجال لاضمحلال المعالم التقليدية لتلك المنظمات، ويجب أن ننبه هنا إلى أن هذه المنظمات قد راحت تفقد الكثير من فاعليتها بمعالمها التقليدية هناك[٢] .

وهكذا فإن النشاط الحزبى الأمريكى يتميز بضعفه المتناهى على المستوى القومى، وارتباطه بالمحلية بالدرجة الأولى، وذلك كأثر لطبيعة الدولة الفيدرالية والتى اقتضتها الظروف الطبيعية والاجتماعية المتقدمة، فعلى المستوى القومى يعتمد الحزب من الناحية النظرية على

---

(١) وعلى رأس هذه المنظمات الأكثر انتظاماً يقوم مدير (Boss) مع فريق من صغار المذنبين من الذين يعيشون فى الأحياء المتواضعة (Slums) بل والوضيعة أحياناً .

(٢) انظر فى هذا الصدد: Larry Elowitz المرجع السابق، ص ٧٦، ص ٧٧، ص ٨٨.
وانظر كذلك: –

- Duverger M., Les Partis Politiques, Colin -paris, 1965, PP. 421-28 .
- Paul E.J (and others), American Geovernment: people, Institutions and Policies, Boston. U,.S.A, 1990, PP.284 - 6 .

لجنة قومية تتولى إدارته، غير أن هذه الهيئة لا تتمتع فى الواقع بأية سلطة ولا تؤدى أى دور يذكر اللهم إلا فى أثناء انتخابات الرئاسة، وحتى فى هذه الأثناء فإن دورها يبدو فى الواقع غاية فى التواضع. ذلك بينما يتمتع كل حزب بتنظيم محلى (على مستوى الولايات) أكثر حبكاً فيه. فعلى مستوى الولايات نجد للانتخابات دوراً مرموقاً لا يقف عند مجرد تعيين أعضاء المجالس التشريعية للولاية ومجالسها البلدية، وإنما يجاوز ذلك إلى كونها أداة التعيين فى كثير من المناصب التى تشغل عادة فى الغرب (الأوربى) بموظفين عموميين (حال القضاة ومأمورى الشرطة) .

● ثانياً: أثر العوامل الطبيعية والاجتماعية على نشاطات جماعات الضغط السياسي :

وقبل أن نعرض هنا لأثر تلك العوامل على نشاطات جماعات الضغط السياسى، نعرف بتلك الجماعات بصفة عامة وبأنواعها فى الولايات المتحدة، وبظاهرة «اللوبى» هناك .

ـ التعريف بجماعات الضغط السياسي : -

وجماعات " الضغط السياسى: Pressure Groups" (كما تقدم) هى جماعات تستهدف الضغط على السلطة الرسمية بقصد التأثير عليها فى عملية صنع القرارات السياسية، ومن ثناياها يشترك المواطن فى الحياة السياسية على مقتضى اتجاهات الجماعة وأهدافها، حيث يتخذ منها وسيلة أقوى للتأثير على صانعى القرار السياسى بما يلائم مصالح الجماعة، وكل جماعة من جماعات الضغط السياسى تستهدف مصلحة مشتركة مادية كانت أم أدبية، وتتخذ من الضغط على صانعى القرارات

السياسية وسيلة لتحقيق تلك المصلحة، وتصنف هذه الجماعات تبعاً لهدفها، فمنها من يتسم بالطابع النفعى البحت حال نقابات العمال أوبالطابع الأدبى كالجماعات النسائية التى تستهدف مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية[1]. هذا ومن بين الأسباب العديدة لاشتراك الأفراد فى عضوية هذه الجماعات: الحافز المادى (كزيادة الأجور)، أو حافز التضامن (أي الانتماء إلى جماعة تعمل من أجل قضية مشتركة ما)، أو حافز الهدف (كالانتماء إلى الجماعة البيئية التى تعمل من أجل مزيد من النقاء للمياه والهواء، وهى جماعة تمتد مزاياها إلى الأفراد خارج جماعتها فنجاحها سيفيد جميع أفراد المجتمع)[2].

- جماعات الضغط السياسي في الولايات المتحدة: -

وتصنف جماعات الضغط السياسى فى الولايات المتحدة إلى جماعات ضغط ذات أهداف ومصالح أقتصادية وأخرى غير اقتصادية.

وبالنسبة لجماعات الضغط ذات الأهداف والمصالح الاقتصادية: **أولها: الجماعات الزراعية** (حيث لا توجد جماعة واحدة تمثل كل مزارعى الولايات): مثل اتحاد مكتب الزراعة الأمريكى: وهو قوى فى الجنوب والغرب الأوسط ويمثل المزارعين الكبار ويساند الحزب الجمهورى، وهناك الاتحاد الوطنى للمزارعين: ويدعمه مزارعو الحبوب فى الغرب الأوسط ويميل صوب الحزب الديمقراطى، **وثانيتها: مؤسسات الأعمال الحرة**: وفى مقدمتها غرفة التجارة الأمريكية، والمائدة المستديرة للأعمال التجارية التى تضم رؤساء الشركات المساهمة الكبرى فى الولايات المتحدة. **وثالثها: الاتحادات المهنية**: التى

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٢٣٧، ص ٢٣٨.
(٢) انظر: Larry Elowitz، المرجع السابق، ص ٩٥.

تهتم بخدمة صناعة معينة: ومن أبرزها معهد البترول الأمريكي. ورابعها، النقابات العمالية وأهمها: اتحاد العمال الأمريكيين. وخامسها، الجماعات المهنية، ومنها الجمعية الطبية الأمريكية وجمعية المحامين الأمريكيين ..[1] .

أما بالنسبة لجماعات الضغط ذات الأهداف والمصالح غير الاقتصادية: فهي جماعات نشأت لتحقيق أهداف أدبية بحتة أو كرد فعل لمشكلة عامة، ومنها جماعات تستهدف الصالح العام كالجماعات البيئية، وكعصبة الناخبات من أجل تيسير إجراءات تسجيل الناخبات تقوية لمشاركتهن السياسية، وهى جماعات يستفيد من جهودها فى الضغط على الجهاز الحكومى معظم أفراد المجتمع. وهناك جماعات الهدف الأوحد التى تهتم بالتأثير على القرارات السياسية فى أحد المجالات الرئيسية كالاتحاد الوطنى لدافعى الضرائب. وهناك الجماعات الدينية: كالجماعات اليهودية والكاثوليكية .. وغيرها[2] .

وتجدر الإشارة هنا كذلك إلى أن الحكومات الأجنبية راحت ترسل مجموعات ممثلة لها فى واشنطن (العاصمة) لممارسة الضغوط نيابة عنها على الحكومة الفيدرالية الأمريكية، وذلك تبعاً لاستطاعة الحكومة الفيدرالية الأمريكية التأثير فى سياسات الدول الأخرى من خلال مبيعات الأسلحة أو المساعدات الخارجية أو السياسة التجارية الدولية، وفى سنة ١٩٩٠ كان هناك نحو ألف من هؤلاء ممن يمثلون مصالح دول أجنبية فيما وراء البحار[3] ، وتضاعف العدد مع إنفراد الولايات المتحدة بقيادة النظام العالمى الجديد .

---

(١) المرجع السابق، من ص ٩٦ إلى ص ٩٩ .

(٢) راجع فيما تقدم: المرجع السابق، من ص ٩٩ إلى ص ١٠١ .

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٢ ، ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: -
Dekmejian R.H., Themelis A., Ethnic Lobbies in U.S. Foreign policy, Institute of International Relations (Panteion Uneversity =

هذا وتعتمد فاعلية جماعات الضغط السياسى تلك على عدة متغيرات مثل: حجم العضوية، والأموال المتاحة، ونوعية الجهود المبذولة للضغط ومدى مهارة القيادة وقوتها، وقوة التنظيم، وقدرتها على إقامة التحالفات لتحقيق هدف سياسى معين. وتلك الجماعات فى سعيها للضغط على صانعى القرارات السياسية الأمريكية تلجأ إلى عدة أساليب ووسائل متباينة كأن تساند الحزب الذى يدعم مصالحها أو ترشح بعض أعضائها لعضوية المجالس النيابية أو بالمخاطبة المباشرة مع الجمهور أو عن طريق الصحافة للتأثير على الرأى العام الذى يؤثر بدوره على الجهاز الحكومى، أو قد تلجأ إلى طرق غير مشروعة كحملات ترويج الشائعات حول بعض المسئولين أو الالتجاء إلى الرشوة الصريحة أو المقنعة كمنح بعض كبار الموظفين امتيازات عينية(١) .

ومن الملاحظ أن تلك الجماعات تقوم بدور فى الحياة السياسية الأمريكية يفوق دور مثيلاتها فى المجتمعات الليبرالية الأخرى، وذلك بسبب التنوع العرقى للمجتمع الأمريكى، والعقلية الأمريكية البراجماتية، وهناك الآلاف من هذه الجماعات التى تمارس ضغوطها على صانعى القرارات السياسية فى أوقات الانتخابات بصفة أساسية، وللجماعات القوية منها مكاتب دائمة فى واشنطن (العاصمة) .

- ظاهرة اللوبى : -

وهى ظاهرة تنفرد بها الولايات المتحدة فى مواجهة المجتمعات الليبرالية الأخرى فيما يتصل بوسائل تأثير جماعات الضغط السياسى

= of Social and Political Sciences, Occasional Research Paper, No. 13, October 1997, Athens .

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص٠، ٢٣٨ .

على الجهاز الحكومى ولاسيما الجهاز التشريعى. ولفظة "اللوبى: Lobby" لفظه غربية ولا توجد لفظة عربية تعبر عن مدلولها الأمريكى تماماً، والأصل فى هذه اللفظة أنها تعنى الرواق الكبير، بيد أن مدلولها الدقيق يتمثل فى أنها تعنى أروقة جماعات الضغط إلى الكونجرس الأمريكى من ثنايا السعى إلى التأثير على أعضاء الكونجرس بالالتقاء معهم فى أروقته. وجماعات اللوبى (Lobbies) لا تشكل جماعات ضغط، وإنما هى منظمات محترفة تؤجر من جانب جماعات الضغط للتأثير على الجهاز الحكومى الأمريكى على شتى قطاعاته ومستوياته وعلى أجهزة التشريع بالذات وعلى أجهزة الإدارة على مستوياتها المختلفة (على مستوى الولايات أو على المستوى الفيدرالى). وتتكون هذه المنظمات من أفراد لديهم خبرة ومعرفة بكافة مؤسسات النظام السياسى الأمريكى، وهم إما سياسيون أو رجال قانون أو اقتصاد أومسئولون سابقون فى أجهزة الدولة وذوو خبرة أو من أعضاء كونجرس سابقين[1]. وتعتبر «واشنطن» العاصمة هى المركز الرئيسى لمكاتب اللوبى لقربهم من أجهزة صنع القرار السياسى الأمريكى (الفيدرالية).

هذا وتتباين وسائل تأثير منظمات «اللوبى» على الكونجرس، فمن إقناع عضو أو أعضاء فى الكونجرس بأنه من مصلحته السياسية أن يؤيد أو يعارض مشروع قانون معين (تبعاً لمصالح الجماعات التى يدافعون عنها) فيقدمون له البيانات والوثائق التى تعينه على ذلك (وهذا الوضع يرى فيه نقاده أنه منحاز تجاه الطبقات الاجتماعية العليا دون

---

(١) فحوالى ٣٣ عضواً بمجلس الشيوخ، و ٨٠ نائباً من مجلس النواب احترفوا هذه المهنة وأقاموا فى واشنطن العاصمة. انظر: المرجع السابق، ص ٢٣٩، ص ٢٤٠، وكذلك: Larry Elo-witz، المرجع السابع، ص ٩١، ٩٢.

الطبقات الأخرى والأقليات، بل وإلى هيمنة مؤسسات الأعمال التجارية العملاقة عليه)، إلى جانب الأساليب غير الأخلاقية وغير الديمقراطية التى تستخدمها منظمات اللوبى للتأثير على الجهاز التشريعى من منح الهدايا وإقامة الحفلات والولائم باهظة التكاليف، إلى التهديد بمنع المساهمات فى الحملات الانتخابية إذا لم يحقق أعضاء الكونجرس مطالبهم. وجملة القول هنا: أن جماعات الضغط باستخدامها لمنظمات اللوبى تشترى فى النهاية نفوذاً سياسياً[1] .

ويزعم أنصار هذا الوضع أن منظمات اللوبى ما هى إلا قناة تعبر بها شتى التيارات السياسية والاقتصادية إلى الكونجرس وما يفيد فى شأنها من معلومات، وأنه وضع ضرورى للديمقراطية لما يتسم به من القدرة على تمثيل كلا الطبقتين الفقيرة والغنية،وأنه ليس بإمكان جماعة واحدة الهيمنة على الجهاز السياسى (ولا سيما الجهاز التشريعى) لفترة طويلة، فمع الوقت يتغير النفوذ إذا دب الخلاف بين الجماعات المؤتلفة، وأن هذه الجماعات على ذلك النحو تملأ الفراغ الذى تركته الأحزاب فى تمثيل الشعب الأمريكى[2] .

ومهما كان تصور أنصار هذا الوضع، إلا أن ظاهرة «اللوبى» هذه بوسائلها تلك لابد وأن تكون فيها فى النهاية تهديد للديمقراطية وبدلاً من أن يتصدى لها الكونجرس بمنعها أو تجريمها، لكنه راح فى سنة ١٩٤٦ ينظم ممارسة منظمات اللوبى لنشاطها من خلال قانون التنظيم الفيدرالى لها،فاشترط القانون على الممارسين لها تسجيل اسمائهم

---

(١) راجع فيما تقدم: المرجع السابق، ص ١٠٢، ص ١٠٣، وكذلك: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٢٤٠، وأيضاً: د. محمد فتح الله الخطيب، المرجع السابق، ص ١٦٧ .

(٢) المرجع الساق، نفس الصفحة، وكذلك: Larry Elowitz، المرجع السابق، من ص ١٠٣ إلى ص ١٠٥ .

وتقديم معلومات عن رواتبهم ونفقاتهم، كما ألزمهم بتقديم إقرارات ربع سنوية عن أنشطتهم فى الكونجرس. وتبلغ عقوبة عدم الامتثال لأحكام هذه الضوابط (١٠,٠٠٠) دولار غرامةأو السجن لمدة خمس سنوات أوبالعقوبتين معاً. ولقد قيد حوالى (٦٥٠٠) من الممارسين لهذا النشاط من نحو (٨٠,٠٠٠) ممارس فى العاصمة «واشنطن» وفقاً لأحكام هذا القانون، حيث طبق القانون على الممارسين الذين يتصلون بالجهاز التشريعى، ولا تخضع لأحكام هذا القانون الممارسات غير المباشرة كمحاولة التأثير فى الرأى العام أو التقاء الممارسين مع أعضاء الكونجرس فى المناسبات الاجتماعية. هذا وتعد الجماعات اليهودية من أكثر الجماعات الضاغطة استخداماً لمنظمات «اللوبى» إعمالاً لمصالحها[1] .

• إثر العوامل الطبيعية والاجتماعية

علي نشاطات جماعات الضغط السياسي :

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى أثر ظاهرة «القبول العام» للنظام الاجتماعى الأمريكى على نشاطات جماعات الضغط فى الحياة السياسية الأمريكية، وبصفة خاصة نشير إلى صداها البين فى القطاع النقابى هناك. فثمة نقابات واتحادات نقابات لأصحاب الأعمال، وثمة

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٣، وص ١٠٤، وأيضاً: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٢٤٠. ولمزيد من التفصيل عن دور جماعات الضغط فى الحياة السياسية فى الولايات المتحدة الأمريكية انظر: –

The United States, edited by Alan Ware, Oxford, 1997:

- وانظر بصفة خاصة ما يلى :

1- Mcfarland, A.,S., Interest Groups and Political Time: Cycles in American, PP. 436 - 65 .

2- Walker, J., L., "The Origins and Maintenance of Interest Groups in America", PP. 429 - 46 .

نقابات واتحادات للعمال .. الخ. وتتميز النقابات العمالية واتحاداتها بضخامة حصيلة مواردها وبشدة تنظيمها[1]. وفى مجال السياسة بالذات وكمظهر لظاهرة «القبول العام» تلك، تتميز الحركة النقابيةالعمالية الأمريكية فى حاضرها ببعدها تماماً عن أى اتجاه ثورى، فهى ليست اشتراكية النزعة، بل ولم تتردد فى أن تعلن عن نبذها للشيوعية على طول تاريخها،ومن هنا يأتى انحصار هدفها فى العمل على أن يستفيد العمال من مكاسب الرأسمالية، وما تحققه من رفاهية لمجتمعها، ومن ثم فهى تعمل فى إطار النظام الرأسمالى والتزاماته .

وصحيح أن الحركة النقابية اتسمت منذ منتصف القرن التاسع عشر وفى صدر القرن العشرين بعض الشئ باليسارية، فقد كانت تطالب بالتأمين ونظام التعاونيات مما استدعى الموقف المتشدد إزاءها من جانب السلطات العامة. غير أن هذه النقابات العمالية راحت فى الآونة الأخيرة تتسم بالالتزام للنظام الاجتماعى الأمريكى (برأسماليته) ولتقف بأهدافها عند مجرد العمل على رعاية مصالح العمال فى مواجهة أصحاب الأعمال ودون أى درجة من درجات التصادم[2] .

هذا وتؤثر النقابات العمالية في الأجهزة الرسمية من أجل مصالحها بوسائل مختلفة،وفى مقدمتها الالتجاء إلى منظمات اللوبى بالتفصيل

---

(١) ويشكل اتحاد: العمال الأمريكيين ومؤتمر المنظمات الصناعية (الذى أنشئ سنة ١٩٥٥ ويضم حوالى ثلاثة أرباع النقابات العمالية الأمريكية) معاً أكبر جماعة ضغط عمالية إذا يمثل أكثر من ١٥ مليون عامل وأكثر من مائة اتحاد عمالى فرعي، ويقف هذا الاتحاد إلى جانب السياسات الموالية للعمال مثل التأمين الصحى القومى ورفع الحد الأدنى للأجور، ولقد نجحت الجماعات العمالية تلك سنة ١٩٨٨ فى إقرار قانون يفرض على شركات الأعمال إخطار العمال بالاستغناء عنهم أو إغلاق المصنع قبل ستين يوماً من الاستغناء الفعلى أو الإغلاق: انظر: Larry Elowitz، المرجع السابق، ص ٩٨ .

(٢) المرجع السابق، ص ٨٥ .

المتقدم، والاشتراك فى الانتخابات العامة. غير أنها لا تأتى بمرشحين لها على قائمة المرشحين مباشرة، وإنما إذا أرادت أن ترشح عنها لمنصب معين لجأت إلى حزب من الحزبين الكبيرين لترشيحه من بين مرشحيه. كما أن الاتحاد الأمريكى للعمال يجرى منذ زمن بعيد على فتح الباب للحزبين للتسابق على أصوات العمال، تلك الأصوات التى تعطى للمرشح الذى يبدو أكثر أهتماماً برعاية مصالحهم، فهو ديمقراطى تارة، وجمهورى تارة أخرى .

ومن الملاحظ أن طبيعة النظام السياسى فى الولايات المتحدة لها أثر كذلك على نشاطات جماعات الضغط: فالنظام السياسى الأمريكى بمؤسساته الفيدرالية وثغراته هيأ لنجاح جماعات الضغط فى التأثير على قرارات هذه الموسسات بهدف تحقيق أهدافها، كما أن الجماعات الضاغطة التى لا تتمكن من تحقيق أهدافها على مستوى الولاية تتجه إلى واشنطن العاصمة لتحقيقها،وإذا أخفقت فى الضغط على الكونجرس من أجل ذلك اتجهت إلى المحاكم لعرض قضيتها، حال الجماعات المناصرة للحقوق المدنية «كالجمعية الوطنية للنهوض بالملونين» التى نجحت فى الحصول على حكم من المحكمة العليا بعدم دستورية الفصل العنصرى وذلك فى سنة ١٩٥٤ بعد عدة عقود من معارضة الكونجرس[١] .

ومن الملاحظ كذلك أن النشاط الحزبى فى الولايات المتحدة أثر بدوره على نشاطات جماعات الضغط السياسى، حيث وجدت هذه الجماعات لكى تملأ الفراغ الذى تركته الأحزاب السياسية فى تمثيل الشعب الأمريكى. ذلك الفراغ الذى جاء نتيجة تضاؤل الولاء الحزبى

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٤ .

هناك، فالكثير من الناخبين لا يرى أية اختلافات سياسية هامة بين الحزبين، وتبعاً لذلك لم يعد الناخبون يحددون انتماءاتهم الحزبية على نحو قوى، ففى سنة ١٩٥٠ (مثلاً) كان نحو ٢٠٪ من جماهير الناخبين يعتبرون أنفسهم مستقلين، وبحلول سنة ١٩٩٠ كان نحو ٣٥٪ من الناخبين يعتبرون أنفسهم كذلك. ولقد قبل الأمريكيون الديمقراطية والرأسمالية وتنوع المعتقدات الدينية،وسمحت موارد الولايات المتحدة الوفيرة بتحقيق مستوى معيشى لائق للغالبية العظمى من السكان، ومن ثم فهناك إجماع أيديولوجى بين الأمريكيين،وهو الإجماع الذى تعكسه فلسفة الحزبين الكبيرين، وتبعاً لذلك فإن أى حزب دينى تقتصر عضويته على الكاثوليك أو اليهود فلن يكون له ثمة قبول واسع النطاق عند جمهور الناخبين، ولذلك تتجه الأقليات إلى التجمع فى جماعات الضغط لسد هذا الفراغ الذى تركه الحزبان لها[1] .

ومن العوامل التى تؤثر كذلك على نشاطات جماعات الضغط السياسى فى الولايات المتحدة: التركيبة السكانية، ذلك أن التنوع العرقى والدينى الذى صاحب الهجرات الكبيرة إلى الولايات المتحدة، قد أدى إلى التباين الواضح فى مصالح الجماعات وأهدافها فى المجتمع الأمريكى، الذى أصبح مجتمعاً يسمح بتطوير وتنافس الجماعات وتضاعفها بشكل أوضح وتأديتها لدور أكبر من مثيلاتها فى أى مجتمع غربى آخر، ولقد لاحظ المراقب الفرنسى «أليكسيس دى توكفيل» هذه الخاصية التى يتميز بها المجتمع الأمريكى، وذلك فى الثلاثينات من القرن التاسع عشر، عندما بدا أمامه أن «مبدأ الاتحاد فى جمعيات» له جذوره العميقة فى العقل الأمريكى حيث نشأت هذه الجمعيات لتمثل

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٢، ص ٨٥ .

الجماعات المختلفة للشعب الأمريكى، إلى جانب تمتعها بحرية فى تنظيم نفسها فى ظل الحماية الدستورية لحرية التعبير عن الرأى والاجتماع[1].

خاتمة الفصل الثالث:

وواضح مما تقدم: أن الهدف من وراء هذه الدراسة قد اقتضى أن نعرض لعدة ملاحظات مستقرأة من واقع الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك من ثنايا تناولنا للأوضاع الطبيعية والاجتماعية بها، والتى تمثلت فى: الأرض كعامل طبيعى: حيث ساعدت مساحة الأرض الشاسعة على التوسع السكانى بدرجة كبيرة، وأثرت التضاريس فى توزيع السكان جغرافياً، وأثر المناخ فى تشكيل السكان حيث يقطن معظم السود الولايات الجنوبية التى يزداد احتكاك السود بالبيض فيها، كما أثر الموقع الجغرافى على استقلالية الولايات منذ أن كانت مستعمرات بريطانية لبعدها عن الدولة المستعمرة (بريطانيا)، وهذه الاستقلالية ساهمت بدورها فى نشأة نظم الحكم بها والتى مازال لها آثار حتى الآن. ومن العوامل الطبيعية كذلك: البشر: حيث قامت الولايات المتحدة على عناصر بشرية متباينة الأصل، فإلى جانب البيض (الذين يمثلون غالبية السكان وينتمون إلى أصول مختلفة) هناك عناصر أخرى تنتمى إلى أجناس أخرى حيث نشأت بينها مشكلات عرقية بسبب الحاجز اللونى (كالسود والهيسبان ..)، وقد أدى ذلك إلى قيام الآلاف من جماعات الضغط السياسى، ونظراً لتعدد وكثرة عناصر الساحة السياسية الأمريكية

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٤ .

لم تستطع جماعــة منها أن تنــفرد أو تـهيمن على الحـياة السياسية هناك .

ثم تناولنا أثر العوامل الاجتماعية على الحياة السياسية الأمريكية، وفى مقدمتـها: الحـياة الروحية حـيث تشكل الأقليات الدينيـة هنـاك جماعات ضاغطة على صانعى القرارات السيـاسية (كالجمـاعات الكاثوليكية واليهودية) . ثم عرضنا لظاهرة اجتماعية كان لها أبلغ الأثر على الحياة السياسية الأمريكية، وهى ظاهرة «القبول العام» للنظام الاجتماعى هناك، وكيف عمقت هذه الظاهرةمن روح المواطنة لدى الشعب الأمريكى وما أدى إليه ذلك من إيجابية عالية فى المشاركة السياسية،وأوضحنا أن هناك مجموعة عوامل اجتماعية عمقت من هذه الظاهرة وفى مقـدمتـها العامل الاقتصـادى (حيث يتمـتع المواطن الأمريكى بمستوى معيشى مرتفع) والعامل الثقافى وكيف أثرت أفكار «روسو» «ولوك» وغيرهما فى تهيئة روح المواطنة هناك، وكذا طبيعة النظام السياسى الذى يسمح هناك بحرية الاختيار للقيادة السياسية، والتحـاق المواطن بأى حزب أو جماعة ضغط، هذا إلى جانب التعليم الذى ساهم فى التثقيف الوطنى. فكل ذلك عمق من اعتزاز الشعب الأمريكى بنظامه الاجتماعى والتفـاخر به، وكان له أثر بالـغ على نشاطات الحياة السياسية هناك .

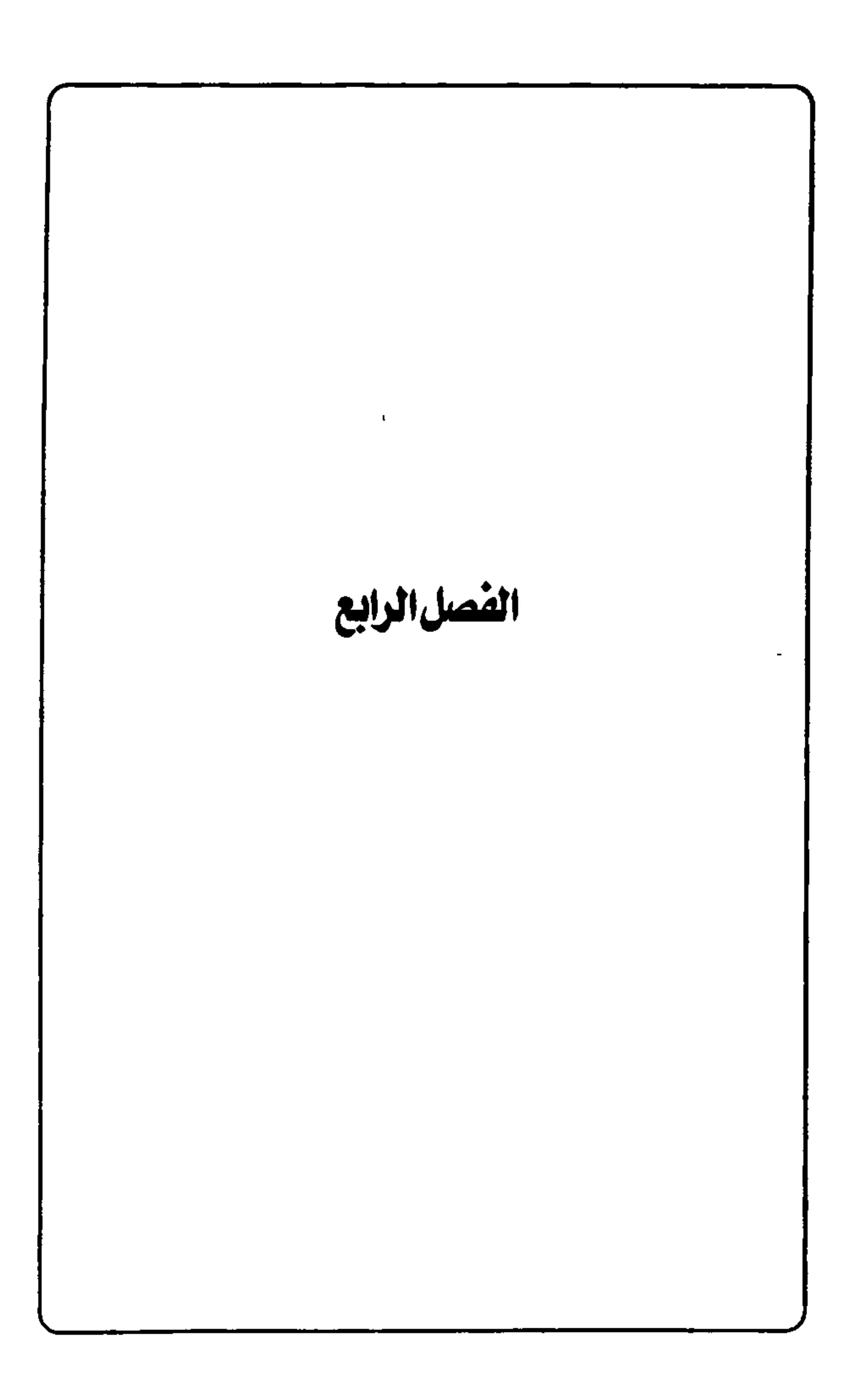
وإذ انتـهينا من عرض تلك العوامل الطبيعية والاجتمـاعيـة، فقد أوضحنا أثرها على نشاطـات الحياة السياسية فى الولايات المتحدة، وبالتحديد على نشاطات قواها السياسية الفعلية من أحزاب وجماعات ضغط :

فبالنسبة للنشاط الحزبي في الولايات المتحدة فقد أوضحنا أثر الثقافة الأنجلوسكسونية فى وجود حزبين كبيرين يحتكران الحياة السايسية هناك وينتهيان فى صراعهما بشأن مشاكل المجتمع إلى حلول وسط، وكذلك بينا أثر ظاهرة «القبول العام» للنظام الاجتماعى من جانب الشعب الأمريكى على موقفه الرافض لأى حزب آخر لا يعمل فى إطار أيديولوجية مجتمعه (حال موقفه من الحزب الشيوعى)، وما أدى إليه ذلك من عدم وجود تصادم أيديولوجى بين الحزبين الكبيرين، ولقد كان ذلك الأمر من وراء عدم تعرض العلاقة بين الرئيس والكونجرس لهزات عنيفة بين الحين والحين. كما أشرنا إلى طبيعة الدولة الفيدرالية وظاهرة تعدد مراكز السلطة فيها، والتى أثرت بدورها على النشاط الحزبى هناك فجعلت ثمة أحزاباً ديموقراطية وأخرى جمهورية تتمتع بتنظيم قوى على المستوى المحلى .

وبالنسبة لنشاط جماعات الضغط السياسى، فقد أثرت عوامل طبيعية واجتماعية كذلك عليها، حيث أوضحنا أن التركيبة السكانية والتنوع العرقى والدينى والعنصرى لشعب الولايات المتحدة سمح بنشأة وتطور وتنافس الجماعات الضاغطة، كما أن العقلية الأمريكية البراجماتية والفراغ الذى تركته الحياة الحزبية ونتيجة الثغرات فى النظام السياسى الأمريكى، كل ذلك كان من وراء تحقيق نجاح ملحوظ لجماعات الضغط السياسى فى التأثير على قرارات المؤسسات السياسية الرسمية هناك تحقيقاً لأهدافها. كما أشرنا هنا إلى أن الحركة النقابية العمالية الأمريكية فى حاضرها تتميز ببعدها تماماً عن أى اتجاه ثورى

أو أى نزعة اشتراكية كأثر لظاهرة القبول العام للنظام الاجتماعى الأمريكى .

وجملة القول هنا: أنه ثبت بالتحليل المتقدم وجود علاقة توافق بين الأوضاع الطبيعية والاجتماعية وبين الوضعيات السياسية الأمريكية، حيث أثرت العوامل الطبيعية والاجتماعية بالفعل على نشاطات القوى السياسية الفعلية فى الولايات المتحدة (الأحزاب ـ جماعات الضغط السياسى) .



الفصل الرابع



الفصل الرابع

نظم الحكم في العالم العربي

تقديم:

ونعرض فى هذا الفصل لنظم الحكم فى بعض من دول العالم العربى ولموقعها من النظم السياسية الليبرالية الحديثة. ذلك أن بعضاً من دول العالم العربى (حال مصر – الأردن – العراق .... وغيرها) قد حرصت – منذ استقلالها أو منذ حصولها على درجة من الاستقلال – على أن تقيم مؤسسات الحكم بها على نمط المؤسسات السياسية للنظم السياسية الغربية الليبرالية، وبدرجات متفاوتة بهدف تحديث نظم الحكم بها، فوصفت تبعاً لذلك بأنها نظماً برلمانية أو رئاسية[1]، «والأصل فى المؤسسات السياسية الرسمية (الهياكل الدستورية) أن قدرتها على الاستمرار مرهونة فى نشأتها نشأة بيئية – أى فى كونها تأتى معبرة عن واقع مجتمعها السياسى والاجتماعى، فهل عندما تنتقل هذه الهياكل الدستورية إلى مجتمعات أخرى مغايرة فى واقعها السياسى والاجتماعى لتلك المجتمعات يختل بالضرورة التوازن بين تلك الهياكل الدستورية وواقعها السياسى والاجتماعى ويكون مصيرها الإخفاق والتعثر؟»[2]. إن تناول هذا الموضوع فى هذا الفصل على ذلك النحو هو محاولة من جانبنا للوصول إلى إجابة لهذا التساؤل .

---

(١) راجع فى هذا المعنى: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية – النظرية العامة للمعرفة السياسية، مرجع سابق، ص ٣٠٩، ص ٣١٠.

(٢) انظر: د. السيد السيد حجاج، الحياة السياسية فى السودان من الاستقلال: يناير ١٩٥٦ وحتى مايو ١٩٦٩، بحث منشور فى مجلة كلية التجارة – جامعة الاسكندرية، المجلد ١٩ العدد الثانى لسنة ١٩٨٢، ص ٤٦، ص ١٠٠، ص ١٠١.

وموضوع هذا الفصل لن يقف عند دراسة المؤسسات الرسمية في دول العالم العربي موضع الدراسة (مصر، والأردن، والعراق) - أي يُعنى فقط بدراسة الكيان العضوي والوظيفي لها في ضوء أنظمتها القانونية وبدورها في عملية صنع السياسات العامة لمجتمعها (شأن الدراسات التقليدية النمطية)[1]، وإنما سنتجه إلى واقع سياق هذه المؤسسات السياسي والاجتماعي لنرى هل هناك علاقة توافق "Association" أم استقلال بين هذه المؤسسات الرسمية والسياق السياسي والاجتماعي المهيأ لنشأة قوى اجتماعية واقعية قادرة على فرض مشاركتها للسلطة السياسية في عملية صنع السياسات العامة لمجتمعات دول العالم العربي (موضع الدراسة) ؟، ومن ثم فلن نقف في هذا الصدد عند دراسة دور المؤسسات الرسمية في صنع السياسات العامة لمجتمعات هذه الدول، وإما نجاوز ذلك إلى دراسة القوى الفعلية بتلك المجتمعات للوقوف على الدور الفعلي لها في رسم السياسات العامة بها[2] ، كما تمثل هذه التساؤلات فروض الدراسة.وهنا تبدو صعوبة هذا الموضوع، وخاصة مع ندرة المعلومات (السياسية والاجتماعية) المتاحة عن نظم الحكم في دول العالم العربي من ناحية، وندرة المراجع التي تناولتها بموضوعية من ناحية أخرى .

ويجدر التنبيه هنا إلى أن فترة الدراسة هنا محددة في عينات على النحو التالي :

أولاً: النظام السياسي المصري في الفترة من سنة ١٩٢٢ وحتى سنة ١٩٥٢ .

---

(١) حال الدراسات القانونية (القانون الدستوري) .

(٢) راجع في هذا المعنى: د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص ٣١٩، ص ٣٢٠ .

ثانياً: المملكة الأردنية الهاشمية فى الفترة من سنة ١٩٥٢ وحتى سنة ١٩٩٠ .

ثالثاً: الجمهورية العراقية فى الفترة من سنة ١٩٦٨ وحتى سنة ١٩٩٠ .

وحتى يتسنى لنا معالجة هذا الموضوع على ذلك النحو، سنعرض له فى هذا الفصل من خلال التقسيمات التالية:

اولا: إطار نظري: ونعرض فيه التعريف بعبارة «النظم السياسية»، ولكى ننطلق من هذا التعريف فى مواجهة عبارة «النظم السياسية» بعبارة «النظم التحكمية»، وعلى أساس أن «النظم التحكمية» هى تلك النظم التى تقيم هياكلها الدستورية انطلاقاً من قوانين (دساتير) تصدر بصورة تحكمية مما يهىء الأمر فيها لانفصال تلك الهياكل عن واقعها السياسى. كما نعرض فى هذا الإطار النظرى أيضاً وفى إشارة عاجلة لنشأة نظام الحكم فى مجتمعات دول العالم العربى موضع الدراسة، تميداً لعرض فروض الدراسة الأولية والتى ستأتى الإشارة إليها على الواقع السياسى لتلك الدول .

ثانيا: الإطار التطبيقي:

ويشمل: التطبيق على بعض البلدان العربية التى قامت بتحديث نظم الحكم بها للوقوف على: هل هناك اختلال فى التوازن بين هياكلها الدستورية وواقعها السياسى؟ وذلك كما يلى:

(١) التطبيق على مصر فى الفترة من سنة ١٩٢٢ وحتى سنة ١٩٥٢ من ثنايا النقطتين التاليتين :

أولاً: الإطار الدستورى: ونتناول فيه بالتحليل الكيان العضوى والوظيفى للمؤسسات السياسية فى مصر آنذاك .

ثانياً: القوى السياسية: ونتناول هنا دور القوى الفعلية فى الحياة السياسية فى مصر فى تلك الفترة .

(٢) التطبيق على الأردن فى الفترة من سنة ١٩٥٢ وحتى سنة ١٩٩٠، من خلال ما يلى :

أولاً: الإطار الدستورى للأردن طبقاً لدستور سنة ١٩٥٢ .

ثانياً: دور القوى السياسية فى الأردن فى تلك الفترة .

(٣) التطبيق على العراق فى الفترة من سنة ١٩٦٨ وحتى سنة ١٩٩٠، وذلك من ثنايا ما يلى :

أولاً: الإطار الدستورى للعراق طبقاً لدستور ١٩٧٠ .

ثانياً: دور القوى السياسية فى العراق فى تلك الفترة، والتى تبدأ بتولى البعثيين الحكم .

هذا مع أبرز النتائج التى يظهرها التحليل بتحقيق صحة فرضين أولين بعرضهما على واقع نظم الحكم فى: مصر والأردن والعراق فى فترات الدراسة المتقدمة، وهذين الفرضين هما :

أولاً: هل هناك علاقة توافق (أو استقلال) بين الهياكل الدستورية والواقع السياسى للمجتمعات العربية محل الدراسة؟

ثانياً: هل هذه الهياكل الدستورية جاءت مصحوبة بتطور للقوى الفعلية على نحو مكنها من أداء دور فعلى فى رسم السياسات العامة لمجتمعاتها أو المشاركة فيها؟

- التحليل:

أولاً: الإطار النظري:

إن التعريف بعبارة "النظم السياسية: Régimes Politique" هنا وبما يستقيم مع طبيعة هذه الدراسة تستدعى التمييز بادئ ذى بدء بين لفظة «القدرة: Puissance» ولفظة «السلطة: Pouvoir» وتعرف «القدرة» على أنها تأثير "Influence"إرادة فى إرادة بحيث تحملها على أن تأتى عملاً أو تمتنع عن عمل ما كان لها أن تأتيه من غير تدخل الإرادة المؤثرة. و «القدرة: فى هذا المعنى تستند إلى عوامل متباينة، منها: «القوة المادية: La Force Matérielle (وتعنى إمكانية فرض الجزاءات)، والثروة ، و «المكانة»: La Prestige» ، والجاه، والعاطفة، و «الأنماط والقيم: Les Normes et Valeurs» ، وفى مواجهة تلك الصور المتباينة بحكم تباينها فى السند (سند القوة) تأتى السلطة لتعنى فى الاتجاه الأمريكى: «الإكراه Coercion» – فى معنى إمكانية فرض الجزاءات القادرة على تطويع إرادة المهددين بها، ومن ثم فالسلطة فى هذا الاتجاه تعنى إذن صوره من صور القدرة أو التأثير لتظهر على غيرها من صوره السابقة حيث يتحقق التأثير فيها بعامل التهديد «بالجزاء Sanction»، وبهذه الخاصية تظهر السلطة على التأثير أو القدرة. بينما فى الاتجاه الفرنسى تعنى «السلطة» (والسياسية بالذات) صورة التأثير أو القدرة التى تتأسس على أنماط وعقائد وقيم مجتمعها، ومن ثم تلك القدرة التى يمتثل لها أعضاء المجتمع باعتبارها «شرعية Légitimite» – أى تأتى مستقيمة مع النسق القيمى لمجتمعها[1].

(١) راجع فيما تقدم:

(a) Duverger, M., Sociologie de La Politique. Op. Cit., pp. 165- 7.

(b) Lasswell, D., and Kaplan, A., Power and Society, Op. Cit., p. 74.

ومما تقدم إذن فإن «السلطة» فى الاتجاه الفرنسى - تعنى «القدرة الشرعية» . ولهذا الاتجاه الفرنسى المعاصر جذور فى فلسفات الغرب الحديث، فقد عرف الفيلسوف الإنجليزى «لوك Locke»: من قبل «السلطة السياسية» بأنها حق التشريع (عمل القوانين) وحق الحكم بالإعدام، وتطبيق أجسم العقوبات، وعلى أساس أن هذه السلطة تقوم بتنفيذ الأحكام التى وضعها الأفراد (أو من يمثلهم) وارتضوها[1]. وهكذا فإن السلطة فى الاتجاه الفرنسى تقوم على إقرار المجتمع فى كليته أو أغلبيته لها فى قيامها وفى استمرارها وفى تفردها بالأمر وبفرض الطاعة ، ومن ثم تقوم السلطة على القبول العام لحالة عدم المساواة[2] فى العلاقة بين إرادتين هما: إرادة الحاكم وإرادة المحكوم، وعى اعتبار أن عدم المساواة هذه تتأسس على مطابقتها للنسق القيمى للمجتمع وهى لذلك شرعية. وهذا ما يميزها عن حالات عدم المساواة فى حالة القدرة التى تعتمد على الثراء أو الجاه أو المكانة الشخصية أو الأسرية. وكذلك حال قدرة القيادات والريادات"Leaders" التى لا تقوم مستندة إلى نسق قيمى وإنما تعتمد فى انقياد مريديها لإرادتها على عوامل أخرى غير الشرعية فى مدلولها المتقدم كالاعجاب بشخصية القائد أو الرائد أو الإنبهار بها، أو اعتماد قدرة الرائد على جاهه أو مكانته الفعلية. بل إن هذه القدرة

(١) انظر فى هذا الشأن:

-Locke, John. The Second Treatise of Civil Government, Basil Blackewell, Oxford, 1946, p. 43.

(٢) وحالة (ظاهرة) عدم المساواة - أو إن شئنا ظاهرة التفاوت فى القدرة هى ظاهرة توجد فى عالم الطبيعة، كما فى المجموعة الشمسية التى تحكمها الشمس نظراً للتفاوت فى القدرة لصالحها، وفى عالم المجتمع توجد أيضاً هذه الظاهرة، وهى بالنسبة لعالم السياسية تمثل حجر الزاوية له حيث يوجد فيه طرفان: طرف قادر على بث إرادته (بالتهديد بالجزاء) وآخر ممتثل له.

الفعلية قد تنهض خارجه على النسق القيمى لمجتمعها، حال قيادات الجماعات الثورية أو حتى التخريبية، إنها جميعاً حالات لقدرات فعلية وليست لقدرات شرعية. وعلى مقتضيات هذا الاتجاه الفرنسى الحديث يكون كل قائم على سلطة سياسية فى مركز نظامى - أى لا شخصى، فى معنى أنه فى «مركز: Statut» يجاور شخص القائم على السلطة إلى كل من يشغل هذا المركز، وهو نظامى فى معنى أن شتى النشاطات التى يقتضيها أداء وظائف السلطة السياسية من القائم عليها تمتثل لنظام قيمى بالتفصيل اللاحق[1].

هذا و «السلطة» بمفهومها المتقدم تستدعى مفهوماً لصيقاً بها هو مفهوم «المنظمة Organization» ذلك بأن لفظة «المنظمة: تشير (اصطلاحاً) إلى كل جماعة تقوم على مقتضى قواعد وإجراءات محددة تحكم ما يصدر عنها من نشاطات يستدعيها العمل على بلوغ الأهداف المرسومة لها، وذلك فى مواجهة ما عداها من الجماعات التى تنشأ نشأة واقعية ومن ثم تلقائية (وهى القوى السياسية الفعلية فى المجتمع)[2].

وهذه السلطة السياسية (الشرعية) إذا تكيننت (قبعت) فى «بنية: Structure» عضوية وظيفية (وتستهدف أهدافاً معينة) وتحكمها أنماط محددة لها صفة الدوام كان ما يسمى «بالمؤسسة السياسية: Institution Politique» ولفظة«المؤسسة» تشير بداءة إلى الشىء المؤسس - أى الذى ينشأ عن عمل الإنسان وذلك فى مواجهة الشىء الذى هو من صنع الطبيعة، فثمة«مؤسسة» كلما التقت جماعة معينة حول هدف معين وخضعت من أجل بلوغه لسلطة تعمل فى إطار سياق

(١) راجع فى هذا الصدد: Duverger، المرجع السابق، ص ١٧٤، ص١٨٣، ص ١٨٤.
(٢) المرجع السابق، ص ١٦٠.

قانونى. والقدرة كما تقدم - تعنى إمكانية فرض إرادة فرد أو قلة أو كثرة على غيرهم وتحتكم فى ذلك إلى عدة عوامل مادية واعتبارية، وهذه القدرة حينما ترتبط بنسق قيمى تسمى عندئذ «سلطة سياسية Pouvoir Politique» وشرعية، فإذا قبعت هذه السلطة فى بنية عضوية وظيفية تستهدف أهدافاً سياسية معينة كل ما نسميه «بالمؤسسة السياسية»، وهذه البنية بذاتها هى ما نستطيع أن نطلق عليها عبارة «نظام سياسى Régime Politique»، فالنظام السياسي هو بنية (أو إن شئنا بنيات) من أعضاء ووظائف تقبع فيها سلطة الأمر (السلطة السياسية) ومرتبطة فى كيان هذه البنيات العضوى والوظيفى بل وفى أهدافها بنسق قيمى (أى بمجموعة قواعد أو قوانين أو قيم أو عقائديات أو أفكار فلسفية ..)[1].

وجملة القول هنا أن «النظام السياسى» هو فى النهاية السلطة الساسية فى المعنى المتقدم كقدرة شرعية تقوم على فرض الإرادة على مستوى المجتمع الكلى مرتبطة فى ذلك بالقبول العام لها تبعاً لارتباطها بنسق مجتمعها القيمى، أما عندما يغيب رباط القدرة بنسق قيمى فإن الأمر يقف هنا عند حد «السلطة التحكمية: Pouvoir Arbitaire»[2]، وذلك فى مواجهة السلطة الشرعية ، ونكون عندئذ بصدد نظم تحكمية .

- التعريف بعبارة «النظم التحكمية» :

وإذ ميزنا بين «السلطة السياسية» (الشرعية) فى معناها المتقدم و«السلطة التحكمية»، نميز هنا تبعاً لذلك بين «النظم السياسة» و «النظم

(١) راجع فى هذا الصدد:

- Duverger M., Sociologie Politique, Op. Cit., P. 102 et suiv .

(٢) انظر فى هذا الصدد:

- Duverger M., Sociologie de la Politique. Op. Cit., P. 184 .

التحكمية»: «فالنظام السياسى ، فى المعنى المتقدم «إما أن يأتى معبراً عن تاريخ طويل لواقع سياسى تسوده صراعات قوى فعلية، وأن هذا الواقع هو الذى يفرز الدساتير، وإما أن يأتى النظام السياسى نتيجة قوى اقتنعت أو آمنت بفلسفة سياسية معينة، وحين أفلحت أن تكون القوة الضاربة فى مجتمعها صورت الدساتير على مقتضى تلك الفلسفة، وما عدا ذلك فهو نظام تحكمى ـ تصدر قوانينه بصورة تحكمية ـ وهو لا يعبر عن واقع مجتمعه، مما يفسح المجال هنا لظاهرة الاختلال فى التوازن بين الهياكل الدستورية والواقع السياسى لهذا النظام. ومن هنا فللسياق السياسى والاجتماعى الذى تعمل فيه المؤسسة السياسية دوراً خطيراً فى سير عملها من حيث هى جهاز ينفعل بواقعه السياسى والاجتماعى ومن ثم بقواه الفعلية، فالعبرة هنا بالدور الفعلى الذى تؤديه المؤسسة فى وسطها الاجتماعى لا أن تكون مجرد واجهات سياسية مقنعة»[1].

ـ نشأة نظم الحكم في مجتمعات دول العالم العربي :ـ

هذا وانطلاقاً مما تقدم بصدد التمييز بين عبارة «النظم الساسية» فى المعنى المتقدم، وعبارة «النظم التحكمية» نشير هنا فى عجالة إلى أن دول العالم العربى، والتى كانت فى غالبيتها مستعمرات واستقلت عن القوى الاستعمارية الأوربية، قد راحت منذ حصولها على الاستقلال (أو على درجة منه) تبحث عن نظم تقيم هياكلها الدستورية طبقاً لها. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه منذ بدايات القرن الحالى تنازع العالم العربى تياران: تيار إسلامى يدعو إلى العودة إلى نظام الخلافة الإسلامية (فى عهدها

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٣٠٥، ص ٣٠٦ ولنفس المؤلف أيضاً: تنظير السياسية، المكتب المصرى الحديث بالإسكندرية، ١٩٦٨، ص ٩٥. ص ٩٦ .

الأول)، وتيار قومي يستبعد الدين عن عملية الحكم، ولقد انتهى الأمر إلى سيادة التيار القومي (بدءاً من تركيا مع سقوط الخلافة الاسلامية فيها سنة ص١٩٢٤، ثم انتقل الأمر إلى غالبية دول العالم العربي)، الأمر الذي جعل غالبية دول العالم العربي تتجه إلى نقل دساتير جاهزة في شكل هياكل دستورية خارجية، ونقلت بصفة خاصة عن «النموذج الغربي الليبرالي» الذي يعد الأكثر انتشاراً في دول العالم العربي. ومن هنا فإن نظم الحكم في تلك الدول لم تنشأ نشأة واقعية (تاريخية) أو نشأة فلسفية، وانطلاقاً من ذلك الأمر نتجه إلى واقع مجتمعات دول العالم العربي (موضع الدراسة) السياسي والاجتماعي لكي نكشف عن: هل هذه الدساتير الجاهزة (المنقولة) عن النموذج الغربي جاءت معبرة عن ذلك الواقع أم لا؟.

- ثانياً: الإطار التطبيقي:

أولاً: التطبيق علي مصر في الفترة من سنة ١٩٢٢ وحتي سنة ١٩٥٢:

ونعرض لذلك من ثنايا نقطتين : -

أولاً: الإطار الدستوري:

وتأتي دراسة نظام الحكم في مصر هنا في تلك الفترة (١٩٢٢ - ١٩٥٢) التي أعقبت تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢، الذي اعترفت فيه بريطانيا بمصر دولة مستقلة وألغت الحماية عليها[1]، وإعلان الاستقلال (من جانب السلطان أحمد فؤاد في ١٥ مارس سنة ١٩٢٢)، وتحول

(١) وتجدر الإشارة هنا إلى أن بريطانيا قد أرسلت بعثة رسمية إلى مصر برئاسة اللورد «ملنر» بعد اندلاع الثورة المصرية (سنة ١٩١٩) بهدف التحقيق في أسباب الثورة واقتراح ما تراه لتهدئة الوضع، وقامت هذه البعثة بالتفاوض مع قيادات الثورة - سعد زغلول ورفاقه (وهو ما أخذ على قيادات الثورة، على أساس أن قبول المفاوضات مع الإنجليز يعتبر تخلياً =

مصر إلى دولة ملكية بعد أن غير السلطان أحمد فؤاد لقبه وأعلن نفسه ملكاً على مصر والسودان، وتهيئة البلاد للحكم الدستورى ودعوة سعد زغلول على أثر ذلك للعودة إلى البلاد مع بقية المنفيين للمشاركة مع بقية الأحزاب السياسية والهيئات فى العمل لإقامة مؤسسات ديموقراطية للمملكة المصرية، ووضع دستور جديد لها، قامت بوضعه لجنة معينة من ثلاثين عضواً (وعرفت باسم لجنة الثلاثين) برئاسة حسين رشدى باشاً، وبدأت اللجنة مهمتها فى ٣ أبريل سنة ١٩٢٢ إبان وزارة عبدالخالق ثروت باشا، وأعلن الدستور بعد عام فى ٩ أبريل سنة ١٩٢٣ إبان وزارة يحيى إبراهيم باشا بعد أن وقعة الملك فؤاد ثم رئيس الوزاراء والوزراء. وتجدر الإشارة هنا إلى أن اللجنة التى قامت بوضع هذا الدستور تألفت من أعضاء من الحكومة ومن حزب الأحرار الدستوريين، إذ لم تقبل الأحزاب الأخرى (كحزب الوفد والحزب الوطنى) المشاركة فيها، كما ضمت هذه اللجنة مفكرين ورجال قانون ودين وأعيان، وشخصيات عامة. ولقد كان سعد زغلول يرى أن يكون وضع الدستور من جانب جمعية وطنية منتخبة من قبل الشعب، وكذلك كان الحزب الوطنى يطالب، إلا أن الملك فؤاد عارض هذه الفكرة

= عن الثورة كوسيلة للحصول على حقوق الشعب)، وبعد فشل هذه المباحثات أصدرت بريطانياً من جانب واحد هذا التصريح وهى لم تزل آنذاك قوة مؤثرة على الساحة الدولية، إلى جانب اعتراف الولايات المتحدة الأمريكية لها من قبل بالحماية على مصر (رغم ما أعلنه رئيسها «ودرو ولسون «فى إعلانه عن حق الشعوب فى تقرير مصيرها)، هذا ولم تقبل البلاد بهذا التصريح وقاومه الشعب المصرى مقاومة عنيفة، كما شن سعد زغلول حملة واسعة النطاق عليه، لكن السلطات الرسمية المصرية أخذت فى تنفيذه وشكلت لجنة لوضع الدستور. انظر: محمد زكى عبدالقادر، محنة الدستور (١٩٢٣ ـ ١٩٥٢)، العدد السادس من كتاب روز اليوسف، ص ٣٩، ص٤٠ .

خشية أن تضع هذه الجمعية دستوراً يسلبه بعض السلطات فأمر بتشكيل تلك اللجنة [1].

هذا وقبل أن نعرض هنا لنظام الحكم في مصر طبقاً لدستور سنة ١٩٢٣ نشير إلى أن هذا الاستقلال الذى حصلت عليه مصر بعد تصريح فبراير سنة ١٩٢٢ رغم أنه استقلال شكلى (وهو ما جعل الشعب المصرى وقيادات ثورته آنذاك يرفضون هذا التصريح، حيث كان الوجود الإنجليزى مازال مستمراً) إلا أن هذه الدرجة من الاستقلال طبقاً لهذا التصريح اعتبرت خطوة نحو إقامة نظام نيابى فى مصر. كما نشير هنا كذلك إلى أن هذا التصريح قد جاء على أثر اندلاع الثورة المصرية (سنة ١٩١٩) والتى استمرت ثلاث سنوات، (وكانت على أشدها خلال عام ١٩١٩)، ومهدت لها الحركة الوطنية التى بدأها مصطفى كامل ومن بعده محمد فريد، ومن بعدهما سعد زغلول، واستهدفت استقلال مصر بعد إيقاف العمل بدستور عام ١٨٨٢ (الذى صنعته إرادة الأمة) عقب الاحتلال الإنجليزى لمصر واستبداله بدساتير شكلية تمثلت فى دستورى عام ١٨٨٣ وعام ١٩١٣، وتعيين مستشارين إنجليز فى مختلف الوزارات واستئثارهم بالحكم والنفوذ، وتجريد مصر من قوتها العسكرية ومحاولات بريطانيا فصل السودان عن مصر، والاستمرار فى استغلال قناة السويس، وتسخير موارد مصر لخدمة الجيش الإنجليزى بعد نشوب

---

(١) انظر فى هذا الصدد عبدالرحمن الرافعى، فى أعقاب الثورة المصرية - ثورة سنة ١٩١٩، دار المعارف، ١٩٨٧، الجزء الأول، ص ١٤٤، وأيضاً: د. أحمد سرحال، النظم السياسية والدستورية فى لبنان وكافة الدول العربية، دار الفكر العربى ببيروت، ١٩٩٠، ص ٣٥٦، وكذلك: د. مصطفى أبو زيد، الدستور المصرى، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٥٨، ص ٥٦، وأيضاً: أحمد عطية الله، القاموس السياسى، مرجع سابق، ١٩٨٠، ص ٦٤٨، ص ٦٥٠.

الحرب العالمية الأولى، إلى جانب انعدام كل مظاهر الحكم الدستورى وفرض الأحكام العرفية الأجنبية. ولقد كان من نتائج ثورة عام ١٩١٩ : إلغاء الحماية البريطانية على مصر، وإصدار تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢، وصدور دستور سنة ١٩٢٣ وهى نتائج إيجابية - على الأقل مقارنة بالثورة العرابية التى أعقبها الاحتلال البريطانى لمصر سنة ١٨٨٢ - وذلك رغم تحفظات بريطانيا الأربعة التى نص عليها نفس تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢، والتى تركت لمفاوضات مقبلة والمتعلقة بصفة خاصة: بحماية المواصلات البريطانية عبر قناة السويس، والدفاع عن مصر فى حالة تعرضها لعدوان خارجى، وحماية حقوق الأجانب والأقليات عن طريق ضمان محاكمتهم أمام حاكمهم القنصلية والمصالح الأجنبية فى مصر، ومسألة المركز القانونى للسودان [1].

دستور سنة ١٩٢٣ :

ونص هذا الدستور على أن مصر دولة ذات سيادة، وهى حرة مستقلة، وحكومتها ملكية وراثية فى أسرة محمد على [2] ولقد صدر الملك فؤاد الدستور بديباجة تحدث فيها عن الأمانة التى عهد الله بها إليه وكيف أنه يتطلب الخير دائماً لأمته ولذلك فهو يضع هذا الدستور. ولئن كان هذا التصدير يوحى بأن الدستور جاء كمنحة من الملك لكن

---

(١) راجع بصدد نص التصريح: عبدالرحمن الرافعى، المرجع السابق، ص ٦١، ص ٦٢، وراجع فى هذا الشأن: د. عبدالكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥، ص ٢١٠، وأيضاً: د. يونان لبيب رزق، الأحزاب السياسية فى مصر (١٩٠٧ - ١٩٨٤) دار الهلال، بدون تاريخ، ص٨٥ .

(٢) انظر المادة ١، ٣٢ من الدستور (ضمن: الموسوعة العربية للدساتير العالمية، الإدارة العامة للتشريع والفتوى، ١٩٦٦، ص ٣٧ وما بعدها) .

حقيقة الأمر أن الدستور صدر وهو مكره على ذلك فقد نص الدستور ذاته على كون الأمة مصدر جميع السلطات[1]. وهو أول نص فى تاريخ الدساتير المصرية، فى هذا الشأن[2].

ولقد تأثر واضعوا هذا الدستور بالنظم الغربية الليبرالية ولا سيما النموذج البرلمانى، إلى حد أن هياكل الحكم الدستورية جاءت بكل خصائص النموذج البرلماني، فلم يفرط فى خاصة منه .

- الكيان العضوي والوظيفي لمؤسسات الحكم طبقاً لدستور سنة ١٩٢٣:

أولا سلطة التشريع :

وطبقاً لدستور ١٩٢٣ تقاسم الملك والبرلمان (بمجلسيه) سلطة التشريع، حيث لا قانون إلا بإقرار البرلمان وتصديق الملك[3]، فإذا لم يصدق الملك يرد مشروع القانون إلى البرلمان فى مدى شهر لإعادة النظر فيه، وإذا لم يرد القانون فى هذا الميعاد عد ذلك تصديقاً من الملك عليه وصدر، وإذا أقره البرلمان ثانية بموافقة ثلثى الأعضاء من المجلسين صار له حكم القانون وصدر[4]. هذا وللبرلمان اختصاص أصيل فى حق اقتراح القوانين، وحق المناقشة والتصويت، والإقرار، ويتكون البرلمان من مجلسين: مجلس النواب: وهو مجلس نيابى، جميع أعضائه منتخبون، ومدة العضوية خمس سنوات، ومجلس الشيوخ: وهو

(١) انظر فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، النظم السياسية والإدارية، مرجع سابق، ص ٢٧٢، وأيضاً: د. مصطفى أبو زيد، المرجع السابق ص ٥٨ .

(٢) مادة ٢٣ .

(٣) مادة ٢٤، ٢٥ .

(٤) مادة ٣٥، ٣٦، وكذلك نص الدستور على أن للملك والبرلمان حق اقتراح القوانين (مادة ٢٨)، وعلى أن للملك إصدار مراسيم لها قوة القانون(مالم تخالف الدستور) فيما بين أدوار انعقاد البرلمان (مادة ٤١) .

مجلس به ملامح أوتو قراطية حيث ينتخب ثلاثة أخماس أعضائه من فئات المجتمع العليا التى حددها الدستور (فى الوزراء والديبلوماسيين ورؤساء مجلس النواب ووكلاء الوزراء وعلماء الدين وكبار الضابط المتقاعدين)، ويعين الخمسان الباقيان[1]، ومدة عضوية مجلس الشيوخ عشر سنوات ويتجدد نصفهم كل خمس سنوات من نصف المعينين والمنتخبين. كما نص الدستور على أن عضو البرلمان ينوب عن الأمة كلها ولا يجوز لناخبيه ولا للسلطة التى تعينه توكيله بأمر على سبيل الإلزام[2].

وهكذا فإن دستور سنة ١٩٢٣ قد نص صراحة على إقامة حكم نيابى وأن تكون السلطة التشريعية فى يد الملك والبرلمان معاً فلا يجوز نشر قرار تشريعى له صبغة القانون إلا إذا أجازه البرلمان. كما لم يعترف هذا الدستور للملك بحق نقض قرارات البرلمان ولو على سبيل التوقيف، بل يتعين عليه أن يوافق على القوانين التى يجيزها البرلمان، وكل السلطة المعترف بها للملك هى أن يطلب اقتراعاً ثانياً فى البرلمان (بأكثرية ثلثى الأعضاء من المجلسين)[3].

ثانياً: السلطة التنفيذية:

ويتولاها الملك فى حدود هذا الدستور، حيث نص الدستور على أن

---

(١) وبصدد تعيين خمسى أعضاء مجلس الشيوخ فقد حدث خلاف بين الملك فؤاد، وسعد زغلول (رئيس الوزراء آنذاك) حول من له حق التعيين، حيث كانت الوزارة ترى أن التعيين من حقها استناداً إلى النصوص الدستورية الصريحة من أن الوزارة هى المهيمنة على شئون الدولة، وأن الملك لا يباشر سلطته إلا بواسطة وزرائه، كما تمسك الملك برأيه فى التعيين، وقبل تحكيم البارون «فان دن بوش» النائب العام أمام المحاكم المختلطة حينئذ، والذى أصدر فتواه بأن التعيين من حق الوزارة، وتم لسعد زغلول ما أراده، وكان ذلك كسباً كبيراً للشعب وسابقة لها قيمتها. انظر: محمد زكى عبدالقادر، المرجع السابق، ص ٥١ .

(٢) انظر: مادة ٩١، وانظر فيما تقدم المواد: ٧٣، ٧٤، ٧٨، ٧٩، ٨٦ .

(٣) انظر: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٢٦٥، ص ٢٦٦ .

الملك يتولى سلطته (التنفيذية) بواسطة وزرائه، وتبعاً لذلك تسند وظيفة التنفيذ إلى هيئة مركبة من عنصرين هما: الملك والوزارة، ولكل منهما تميزه إزاء الآخر والملك هو رئيس الدولة الأعلى وذاته مصونة لا تمس، وأقر له الدستور سلطات مباشرة غير التى يمارسها عن طريق الوزارة وتوسع فيها، فأعطى له حق تعيين قيادة الجيش وضباطه وبعض الموظفين، كما كان الأزهر ومعاهده تابعة للملك. والوزارة طبقاً لهذا الدستور كانت تعتبر هيئة مستقلة إلى جانب الملك، ولقد كان الملك غير مسئول سياسياً ولا جنائياً . لذلك كان من المتعين لنفاذ تصرفاته فى شئون الدولة أن يوقع عليها رئيس مجلس الوزراء أو الوزراء المختصون وكان مجلس الوزراء يمثل الهيئة المهيمنة هيمنة فعلية على الشئون العامة للوظيفة التنفيذية، وكانت الوزارة تمثل همزة الوصل بين الملك والهيئة التشريعية، كما نص الدستور على ألا يلى الوزارة إلا مصرى (ولا يليها أحد من الأسرة المالكة) . والوزراء طبقاً لذلك الدستور مسئولون سياسياً أمام مجلس النواب بالتضامن عن السياسة العامة، وكان كلاً منهم مسئولاً مسئولية فردية عن أعمال وزارته[1] ويعيين الملك وزرائه ويقيلهم[2].

هذا ولقد كانت العلاقة بين سلطتى التشريع والتنفيذ من حيث توزيع الوظائف تقوم على الفصل المرن، وكذلك بالنسبة لكيانها العضوى. فلقد عرف ذلك الدستور مظاهر لمشاركة التشريع التنفيذ بعض الوظائف التنفيذية كالموافقة على المعاهدات الدولية (التى تتعلق بالمصلحة العليا للبلاد)، ونفس الشيء بالنسبة للتنفيذ من خلال حق الوزراء اقتراح

---

(١) راجع فيما تقدم بشأن سلطة التنفيذ المواد التالية: ٢٩ . ٣٣، ٤٤، ٤٦، ٤٨، ٥٧، ٦٠، ٦١ .

(٢) انظر المادة: ٤٩، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الملك فى تعيينه للوزراء كان يتقيد بنتيجة الانتخابات .

مشروعات القوانين، وبوصفهم أعضاء فى البرلمان، فقد كان للوزراء جواز الجمع بين عضوية الوزارة والبرلمان[1] . من هنا فقد كان هناك تداخل عضوى ووظيفى بين سلطتى التشريع والتنفيذ طبقاً لدستور سنة ١٩٢٣ .

- طبيعة العلاقة بين سلطتي التشريع والتنفيذ :

ولقد كانت العلاقة بين سلطتى التشريع والتنفيذ طبقاً لدستور سنة ١٩٢٣ تقوم على التوازن فى القوة، فالبرلمان (مجلس النواب) قوة لأنه كان يتلقى قوته من الشعب الذى انتخبه، وتسأل الوزارة أمامه، وله حق طرح الثقة فى الوزارة ككل أو بكل وزير على حدة، وإذا قرر مجلس النواب سحب الثقة بالوزارة وجب عليها أن تستقيل، أو إذا كان القرار خاصاً بأحد الوزراء وجب عليه اعتزال الوزارة، وللسلطة التنفيذية مقابل ذلك حق حل مجلس النواب (والذى على أثره توقف جلسات مجلس الشيوخ) فللملك حق حل مجلس النواب. كما نص الدستور على عدم جواز حل مجلس النواب مرتين لنفس السبب. هذا ومن خلال حل مجلس النواب من جانب سلطة التنفيذ، وحق مجلس النواب طرح الثقة بالوزارة يتحقق التوازن فى القوة بين سلطتى التشريع والتنفيذ[2].

وهكذا فإن نظام الحكم فى مصر طبقاً لذلك الدستور كان مقيداً فلئن أعطى ذلك الدستور الملك المشاركة فى التشريع بأن جعل له حق التصديق، فإن هذا الحق على نحو ما تقدم انتهى إلى أن يكون طلباً لاقتراع البرلمان مرة ثانية، كما لم يجعل هذا الدستور الملك على قدم المساواة مع البرلمان وإنما جعله فى مرتبة أقل حتى ليمكن القول بأن

---

(١) انظر المادتين: ٦٣، ١٠٣ .

(٢) انظر المواد: ٣٨، ٦٥، ٨٨ .

البرلمان هو الذى يملك فى النهاية قوة التقرير التشريعى. من هنا ورغم صدور هذا الدستور على ذلك النحو فقد كان الملك غير متحمس لإصداره فى البداية كما كان للإنجليز تحفظاتهم، وإزاء ذلك استقال ثروت باشا وجاءت وزارة محمد توفيق نسيم (رئيس الديوان الملكى) التى اقترحت عدداً من التعديلات التى كان الملك يطالب بها من أجل تقوية سلطاته على حساب البرلمان، كما عدلت كل النصوص التى اعترض عليها الإنجليز ومن التعديلات التى طلبها الملك: حذف نص «الأمة مصدر السلطات» وهو ما لم يحدث. أما التعديلات التى تمت له فهى حقه فى حل البرلمان بمجلسيه وإصدار مراسيم لها قوة القانون، وتصديقه على تعديل الدستور[1]. ومن التعديلات التى طلبتها بريطانيا طلب حذف النص الخاص بوصف الملك بملك مصر والسودان[2]، على أن تجرى أحكام هذا الدستور على المملكة المصرية بدون أن يخل ذلك مطلقاً بما لمصر من الحقوق فى السودان[3]، وبصفة عامة جاء هذا الدستور كتعبير عن تيارين متناقضين:

أولاً: تيار شعبى كان من وراء ثورة سنة ١٩١٩، والذى نادى بتأكيد سلطات الأمة .

ثانياً: تيار استبدادى متمثلاً فى الملك والإنجليز، ومحاولة الملك الاحتفاظ بأكبر قدر من السلطة والمشاركة الفعلية فى الحكم، إلى جانب تدخل الإنجليز بحذف بعض النصوص من الدستور (كما تقدم) .

---

(١) انظر المواد: ٣٨، ٤١، ٨١، ١٥٧ .

(٢) مادة ٢٩ من المشروع .

(٣) مادة ١٥٩، وراجع فى هذا الصدد: عبدالرحمن الرافعى، المرجع السابق، من ص ١١٧ إلى ص ١١٩ .

- تطبيق دستور سنة ١٩٢٣:

وفى التطبيق أهدرت نصوص الدستور من جانب الملك، و سعيه الدائب للحكم المطلق وحله للبرلمان المرة تلو المرة لكى ينفرد بالتشريع، وإقالة الوزارات واستبدالها بأخرى موالية له، ولقد حاول الملك مراراً تجميع السلطة فى يديه، لكنه كان يضيق بسلطات الاحتلال التى كانت تنتزع منه بعض هذه السلطة أو كلها. كما أهدرت نصوص الدستور كذلك من جانب سلطات الاحتلال بعرقلة عمل حكومة «سعد زغلول»، فعلى أثر فوز حزب الوفد بزعامة «سعد زغلول» فى انتخابات سنة ١٩٢٤، ألف «سعد» الوزارة بعد إعلان الاستقلال، واستهدف إشاعة الروح الدستورية فى مؤسسات الدولة واحترام مبادئ وأحكام الدستور من قبل الجميع ومواصلة المفاوضات مع الإنجليز للحصول على الاستقلال الحقيقى[1]، وجلاء القوات الإنجليزية، ونتيجة لعرقلة الإنجليز عمل الحكومة استقال «سعد» وتبع ذلك حل مجلس النواب. وتعطلت الحياة النيابية فى عهد «زيور» باشا (١٩٢٤ - ١٩٢٦) بتأييد من الملك «فؤاد» والإنجليز، وبعد وفاة «سعد زغلول» فى ٢٧ أغسطس ١٩٢٧ خلفه «مصطفى النحاس» فى رئاسة حزب الوفد، وفى سنة ١٩٢٨ أعاد رئيس الحكومة المصرية محمد محمود إيقاف الحياة النيابية (١٩٢٨ - ١٩٢٩)، وهى المرة الثانية التى عطلت فيها الحياة النيابية فى عهد الملك فؤاد[2].

وفى سنة ١٩٣٠ أجريت انتخابات جديدة وفاز فيها حزب الوفد

---

(١) انظر: حسن الحسن، الأنظمة الدستورية والسياسية فى لبنان وسائر البلدان العربية، بيروت، ١٩٦٧، ص ٢٧٢، وما بعدها.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: د. على شلبى، د. مصطفى النحاس جبر، الانقلابات الدستورية فى مصر (١٩٣١ - ١٩٣٦)، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨١.

بأغلبية كبيرة فترأس «النحاس» الوزارة ثم استقال عقب فشل المفاوضات مع الإنجليز للحصول على الاستقلال الكامل. وعندها خلفه «إسماعيل صدقى» (فى رئاسة الوزارة) الذى سعى إلى استصدار أمر ملكى فى ٢٢ أكتوبر سنة ١٩٣٠ لإلغاء دستور سنة ١٩٢٣، ويحل مجلس النواب والشيوخ، وإعلان دستور جديد هو دستور سنة ١٩٣٠، وحظى هذا الأمر بتأييد من الملك من ناحية (لإستعادة حكمه المطلق)، والإنجليز من ناحية أخرى (للتخلص من هيمنة حزب الوفد على البرلمان)[1].

ولا شك أن هذا الإلغاء أهدر سيادة الأمة، وأهدر سلطات البرلمان حيث نص الدستور على أن تعديله (لا إلغائه) يقتضى موافقة المجلسين بأغلبية مطلقة ثم بتصديق الملك، وكل هذا يؤكد على أن واقع دستور سنة ١٩٢٣ كان مخالفا تماماً لأحكامه .

- دستور سنة ١٩٣٠ :

ونشير هنا إلى أن دستور سنة ١٩٣٠ (والذى سنعرض له فى عجالة حيث استمر العمل به أكثر من أربع سنوات أعيد فى نهايتها العمل بدستور سنة ١٩٢٣) رغم أنه حافظ على الملامح العامة للنظم النيابية البرلمانية إلا أنه عمل على تقوية السلطة التنفيذية فى مواجهة السلطة التشريعية، بل واضعاف السلطة التشريعية، ومن ثم أحدث اختلالاً فى التوازن فى القوة بين سلطتى التشريع والتنفيذ لصالح التنفيذ، كما كان الهدف منه محاولة العودة للحكم المطلق للملك وسلطات الاحتلال على نحو ما كان قبل دستور سنة ١٩٢٣ . وحينما سعت وزارة «إسماعيل صدقى» لتطبيق دستورها الذى صنعته، وتطلب الأمر صنع البرلمان، أنشأت حزباً يمثلها هو حزب الشعب فى نوفمبر سنة ١٩٣٠ .

---

(١) انظر: د. يونان لبيب رزق، المرجع السابق، ص ٩٥، وأيضاً: د. أحمد سرحال، المرجع الساق، ص ٣٥٧ .

هذا ولقد كان أول عمل لوزارة «نسيم باشا» هو إلغاء دستور سنة ١٩٣٠، حيث صدر أمر ملكي بذلك في ٣٠ نوفمبر ١٩٣٤، وحل مجلس النواب والشيوخ القائمين على أساسه. وفي أواخر سنة ١٩٣٤ دعا الوفد أعضاءه إلى عقد مؤتمر عام للنظر في شئون البلاد، وعقد هذا المؤتمر يومي ٩، ١٠ يناير سنة ١٩٣٥، وكان من أهم ما قرره المؤتمر عودة دستور سنة ١٩٢٣، كما شهدت البلاد في ختام سنة ١٩٣٥ ائتلاف القوى الوطنية فشكلت جبهة وطنية من الأحزاب السياسية دعت الملك فؤاد إلى عودة دستور سنة ١٩٢٣، واستجاب لها الملك وأصدر في ١٢ ديسمبر سنة ١٩٣٥ أمراً ملكياً بالعودة إلى دستور سنة ١٩٢٣ (بعد أن كان معمولاً نيفاً وخمس سنوات)، وظل معمولاً به حتى سقوطه في ١٠ ديسمبر ١٩٥٢[1].

ثانياً: القوى السياسية في مصر في الفترة من عام ١٩٢٢ إلى عام ١٩٥٢:

وإذ انتهينا من تناول الإطار الدستوري في مصر في فترة الدراسة ننتقل هنا إلى التعريف بالقوى السياسية التي ظهرت في الفترة من سنة ١٩٢٢ وحتى سنة ١٩٥٢، ولاسيما الأحزاب السياسية. وبادئ ذي بدء نشير هنا إلى أنه منذ أواخر القرن التاسع عشر والفئات النابهة من المصريين تتطلع إلى التخلص من النفوذ الأجنبي، وإلى إقامة حياة نيابية، وإلى المطالبة بالحريات وبما في ذلك حرية تكوين الأحزاب، ولقد تمثلت الانطلاقة الأولى في هذا الصدد في تكوين الضباط الأحرار عام ١٨٧٩ «للحزب الوطني» المصري، والذي استهدف بالدرجة الأولى العمل على التخلص من النفوذ الأجنبي وانقاذ مصر من مشكلة الديون

(١) راجع فيما تقدم بشأن دستور سنة ١٩٣٠: عبدالرحمن الرافعي: في أعقاب الثورة المصرية. ثورة سنة ١٩١٩، دار المعارف، ١٩٨٨، الجزء الثاني، ص ١٤٥ وما بعدها.

الأجنبية حينذاك، ثم حزب «مصر الفتاة» سنة ١٨٨١ كجمعية إصلاحية، غير أن «الحزب الوطنى» الذى أسسه مصطفى كامل سنة ١٩٠٧ يعتبر أول منظمة جديرة أن توصف بأنها حزب سياسى من حيث تنظيمه ومن حيث وضوح برامجه، فقد كان يستهدف تحقيق الاستقلال لمصر والحكم النيابى لها وإصلاح التعليم وتمصير الوظائف الحكومية وتقييد الامتيازات الأجنبية وتحقيق الوحدة الوطنية[1].

- حزب الوفد :

تألف حزب «الوفد» عام ١٩١٩ عقب إعلان هدنة الحرب العالمية الأولى. ورفض المعتمد البريطانى السير «وينجت» الموافقة على سفر ممثلين مصريين إلى مؤتمر الصلح (لتسوية شئون عالم ما بعد الحرب) للمطالبة بإنهاء الحماية البريطانية على مصر وإعلان الاستقلال، وتم تأليف الوفد فى ١٣ نوفمبر سنة ١٩١٨ برئاسة سعد زغلول باش (وزير الحقانية الأسبق والوكيل المنتخب للجمعية التشريعية طبقاً لدستور ١٩١٣) وعضوية كل من: على شعراوى باشا، وعبدالعزيز فهمى بك، ومحمد محمود باشا، وأحمد لطفى السيد بك، وعبداللطيف المكباتى، ومحمد على علوبة بك، وكانوا جميعاً من أعضاء الجمعية التشريعية عدا محمد محمود وأحمد لطفى السيد، وقد ضم الوفد إلى عضويته بعد ذلك أعضاء من الحزب الوطنى وعناصر من الأقباط فقد إنضم له مصطفى النحاس بك، واسماعيل صدقى باشا، ومكرم عبيد، ليكون ذلك الوفد ممثلاً للأمة وليس لحزب بعينه[2]. وهذا الوفد فى البداية لم يكن على هيئة حزب فمعظم أعضائه - كما تقدم - كانوا أعضاء فى الجمعية

(١) راجع فى هذا الصدد بصفة عامة: عبدالرحمن الرافعى، مصطفى كامل، دار المعارف، ١٩٨٤ .

(٢) وخاصة وأن غالبية الوفد فى البداية كانت من حزب «الأمة» الذى أنشأ سنة ١٩٠٧ . انظر فى هذا الشأن: د. يونان لبيب، المرجع السابق، ص ٨٧ .

التشريعية التى توقفت جلساتها مع إعلان الحماية، ولم يكن هناك برنامجاً لهذا الوفد، ثم مع تطورات الثورة المصرية (سنة ١٩١٩) وتشكيل لجان الوفد أدى ذلك فى النهاية إلى تحوله إلى حزب سياسى سنة ١٩١٩ . واشتق اسم حزب الوفد من التوكيل الشعبى الذى وقعته طبقات الأمة ليكسب ممثليه الصفة التيابية وهو أكبر الأحزاب المصرية فى تلك الفترة (١٩١٩ - ١٩٥٢) وأكثرها اتصالاً بثورة سنة ١٩١٩ بحكم نشأته مع أحداث هذه الثورة إلى حد يصح معه القول أن أحداث الثورة هى التى صنعت حزب الوفد أكثر مما صنعها هو(١) .

هذا ولقد استطاع حزب «الوفد» أن ينتزع الصدارة فى مجال العمل الوطنى بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى رغم ضآلة التباين بين برنامجه وبرنامج الحزب الوطنى (الذى أسسه مصطفى كامل) حيث أفرزت ثورة سنة ١٩١٩ ونتائج الحرب العالمية الأولى شخصية مصرية هى شخصية سعد زغلول، كزعيم للحركة الوطنية ولحزب الوفد، ولقد قام برنامج حزب الوفد أساساً على النقاط التالية:

- النضال من أجل حق مصر فى الاستقلال وأنها لا يمكن أن تحكم بقوى أجنبية، ولكن يمكن معالجة الأمر باتفاق تحالف بين مصر وبريطانيا العظمى .

- العمل على إقامة حكومة دستورية تحترم حقوق الأجانب .

- تأكيد تأمين قناة السويس وحيادها بالاتفاقيات الدولية، ويمكن للجيش المصرى أن يكون مسئولاً عنها .

---

(١) انظر فى هذا الصدد: أحمد عطية الله، المرجع السابق، ص ١٧٣٦ ، وأيضاً: د. بوتان البيب، المرجع السابق، ص ٨٦ .

- ضمان امتيازات الأجانب فى مصر .

- أن نصيب الحكومة البريطانية فى الدين المصرى العام مصون بخطاب الضمان العام، وأنه يمكن إعادة تأكيد الضمان .

- العمل على إصلاح التعليم .

- العمل على تحسين مركز الفلاحين المادى والمعنوى[1] .

ولقد أحرز حزب «الوفد» العديد من الانتصارات فى الانتخابات، فقد صدر قانون الانتخاب فى ٣٠ أبريل من نفس عام صدور دستور ١٩٢٣ ، وكان قد أفرج عن «سعد زغلول» ورفاقه فى ٣٠ مارس سنة ١٩٢٣ ، وفى يناير سنة ١٩٢٤ أجريت أول انتخابات فى ظل الدستور نال فيها الوفد أغلبية كبيرة (٩٠٪)[2]، ومن الجدير بالذكر التنويه هنا إلى نزاهة وحرية هذه الانتخابات حتى أن رئيس الوزراء «يحيى إبراهيم» باشا هُزم فى الانتخابات أمام مرشح الوفد فى دائرته (منيا القمح)، فاستقالت حكومة «يحيى باشا»، وكلف الملك «سعد زغلول» بتشكيل الوزارة فى ٢٨ يناير سنة ١٩٢٤ ، كما عُقد البرلمان الأول فى سنة ١٩٢٤ كمظهر لبروز سلطة الشعب كقوة مؤثرة جاءت بالوفد وزعيمه إلى الحكم، وجعلت منه قوة فى مواجهة الملك وسلطات الاحتلال، حيث جاء برلمان ووزارة لم يعين أعضاؤها برضاء الملك وسلطات الاحتلال بل مستندة إلى قوة الشعب واعتبر حزب «الوفد» حزب الأغلبية منذ عام ١٩٢٤ وحتى عام ١٩٥٢ (أى حزب الأغلبية

---

(١) انظر: د.، يونان لبيب، الأحزاب المصرية قبل ثورة ١٩٥٢، ص ٩٩ .

(٢) ولقد حصل الوفد على ١٨٨ مقعداً من مجموع المقاعد البالغ عددها ٢١٥ مقعداً، واجتمع هذا المجلس للمرة الأولى فى ١٥/٣/١٩٢٤ ، انظر: د. ناصر الأنصارى، النظم السياسية والإدارية، دار الشروق، ١٩٩٣ ، ص ٢٥٤ .

البرلمانية المنتخبة) فكلما رفعت سلطات الاحتلال يدها عن التزييف يفوز الوفد بأغلبية من ٧٢٪ إلى ٩٠٪ (كما فى انتخابات سنة ١٩٢٤، ١٩٣٦، ١٩٥٠)، ولقد تم توقيع معاهدة سنة ١٩٣٦ التى كانت بمثابة الهدف الأساسى للوفد الذى تكون لأجله، ففى هذا العام وافقت بريطانيا على الدخول فى مفاوضات مع حكومة الوفد لعقد معاهدة مصرية بريطانية (معاهدة الاستقلال) والتى بموجبها يتم جلاء القوات البريطانية عن مصر باستثناء القناة، وانضمام مصر إلى عصبة الأمم، والسماح بدخول الطبقة المتوسطة إلى الجيش، ولكن الإنجليز عادوا بقواتهم بعد الحرب العالمية الثانية، فحدثت صراعات بين الإنجليز والمصريين (كحادث الإسماعلية)، مما دفع الحكومة المصرية لنقض معاهدة سنة ١٩٣٦ فألغتها سنة ١٩٥١[١].

- أحزاب الأقلية:

أولاً: الأحزاب المنشقة عن حزب الوفد[٢]:

- حزب الأحرار الدستوريين:

وضم هذا الحزب الذين لم يوافقوا «سعد زغلول» فى آرائه، فانفصلوا عن حزب الوفد، برئاسة «عدلى يكن»، وكونوا ذلك الحزب فى ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٢٢، وكان برنامجه يدور حول الاستقلال، ووحدة مصر والسودان، ولقد غلب على تشكيله الطابع الأرستقراطى فى مواجهة

(١) راجع فى هذا الصدد: د. طارق فتح الله خضر، دور الأحزاب السياسية فى ظل النظام النيابى، دار النافع، ١٩٨٦، ص ١٢٤، ص ١٢٥. وأيضاً: محمد زكى عبدالقادر، المرجع السابق، ص ٤٩.

(٢) راجع فى هذا الصدد: د. طارق فتح الله خضر، المرجع السابق، ص ١٢٦، ص ١٢٧، وأيضاً: عبدالرحمن الرافعى، فى أعقاب الثورة المصرية (١٩١٩) جـ١، ص ٩٠، ص ٩١.

الطابع الشعبى لحزب الوفد، كما قام ذلك الحزب على مهادنة الإنجليز والإتباط بمصالح القصر .

- حزب الهيئة السعدية :

وكان يتزعمه «أحمد ماهر» و «النقراشى باشا»، وهو من أهم الأحزاب المصرية فى الأربعينات، وتكون نتيجة إخراج النقراشى من الوزارة النحاسية، وكان ذلك فى ٧ سبتمبر سنة ١٩٣٧ ، فتبع «النقراشى» مؤيديه من حزب الوفد، وتألف الحزب أوائل عام ١٩٣٨ ، رافعاً شعار السير على مسيرة سعد زغلول .

- حزب الكتلة الوفدية :

وهو ثالث انشقاق عن حزب الوفد، وكان ذلك سنة ١٩٤٢ نتيجة خروج «مكرم عبيد» (سكرتير عام حزب الوفد) عن الحزب فكون حزب الكتلة الوفدية برئاسته وعضوية بعض أعضاء حزب الوفد من مؤيديه .

ولقد استمر حزب الهيئة السعدية، وحزب الكتلة الوفدية فى العمل على نفس مبادئ وبرامج حزب الوفد .

ثانيا: الأحزاب الملكية(١):

- حزب الاتحاد :

وأنشئ هذا الحزب فى ١٠ يناير سنة ١٩٥٢ برئاسة «يحيى إبراهيم باشا» رئيس الوزراء السابق، وهو من الأحزاب الموالية للقصر، حيث لم يكن للحزب مهمة غير مساعدة الملك على حكم مصر بقوانين ملكية بدلاً من الحكم الدستورى .

---

(١) انظر فى هذا الشأن: المرجع السابق، ص ٢٦٧، ص ٢٧٠ .

- حزب الشعب:

وهو حزب موالى للقصر، أسسه «إسماعيل صدقى» باشا الذى اتجه إلى حزب الاتحاد، وحزب الأحرار الدستوريين لاستقطاب عدداً من أعضائهما، ويعتبر «إسماعيل صدقى» باشا من أكثر الزعماء قياماً بتزييف الانتخابات التى جرت فى عهده.

- ثالثاً: الحزب الوطني[1]:

وهو أهم الأحزاب التى تخطت مرحلة الحرب العالمية الأولى، ولكنه تضاءل فى تجربته الثانية، ليصبح أقل بكثير مما كان عليه أيام «مصطفى كامل»، حيث حل محله حزب الوفد فى هذه الفترة، وكان دوره فى هذه الفترة سلبى، فرغم تبنيه لمبدأ مقاومة الإنجليز، والعمل على تحقيق الوحدة الوطنية (بصرف النظر عن إشعال الثورة لتحقيق الاستقلال التام لمصر)، فقد كانت له علاقة ودية مع القصر، ولكل ذلك كان الحزب الوطنى فى عزلة فى تلك الفترة عن جماهير الشعب.

رابعاً: جماعات وأحزاب ذات طابع أيديولوجي:

كالحزب الشيوعى المصرى، وحزب مصر الفتاة، وجماعة الإخوان المسلمين. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الأحزاب والجماعات قد تكونت نتيجة أحداث داخلية وخارجية، فالحزب الاشتراكى المصرى الذى نشأ سنة ١٩٢٠ وشارك فى المؤتمر الشيوعى الرابع الذى انعقد فى «موسكو» وغير أسمه إلى الحزب الشيوعى المصرى فى ديسمبر سنة ١٩٢٢، قد نشط فى الفترة من سنة ١٩٢٠ إلى سنة ١٩٢٤، وهى فترة الدعوة اللينينية للثورة العالمية، وهو الذى قاد حركة الاعتصام التى قام

(١) انظر: جاكوب لاندو: الحياة النيابية والأحزاب فى مصر (١٨٦٦ - ١٩٥٢)، ترجمة: سامى الليثى، مكتبة مدبولى، ص ١٧٦.

بها العمال المصريين سنة ١٩٢٤ . كما أن استيلاء الفاشيين على السلطة فى إيطاليا سنة ١٩٢٢ ، وما استتبعه ذلك من تعاظم موجة المد الفاشى فى أوروبا، ودول أخرى من العالم كان من وراء قيام جماعة «مصر الفتاة» عام ١٩٣٣ (وهو عام استيلاء النازيين على السلطة فى ألمانيا) ، ولقد تحولت هذه الجماعة إلى حزب، ودعت المنضمين إليها إلى التعصب لقوميتهم وأن تكون غايتهم أن تصبح مصر فوق الجميع دولة شامخة تتألف من مصر والسوادن وتحالف الدول العربية وتتزعم المسلمين. وكذلك فإن إلغاء الخلافة الإسلامية فى تركيا على يد «كمال أتاتورك» سنة ١٩٢٤ ، وتزايد الاتجاهات العقلانية والعلمانية فى مصر[١]، كل هذا كان من أهم أسباب تكوين جماعة «الإخوان المسلمين» سنة ١٩٢٨ فى الإسماعيلية، ونقلت إلى القاهرة سنة ١٩٣٣ والتى أصبح لها نشاط سياسى بعد قرار مرشدها «حسن البنا» سنة ١٩٣٨ بأن يكون لها نشاط سياسى[٢].

- خصائص الحياة الحزبية في مصر في الفترة من سنة ١٩١٩ إلي سنة ١٩٥٢:

ونشير هنا إلى أن هذه الفترة قد تميزت بعدة خصائص نجملها فيما يلى:

أولا، رغم طول هذه الفترة التى امتدت لنحو ثلث قرن (حيث بدأت تلك التجربة الحزبية منذ نشأة حزب الوفد سنة ١٩١٩ وانتهت سنة ١٩٥٣

---

(١) حال كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق، والذى صدر سنة ١٩٢٥ وكتاب الشعر الجاهلى لطه حسين سنة ١٩٢٦ .

(٢) انظر فى هذا الشأن: د. يونان لبيب رزق، الأحزاب السياسية فى مصر (١٩٠٧- ١٩٨٤)، مرجع سابق، من ص ٩٦ إلى ص ٩٩، ص ١٠٢ .

بقانون حل الأحزاب[1] إلا أنها شهدت فى سنوات قليلة منها نشاطاً فعلياً للأحزاب وتعدد الآراء، اتخاذ البرلمان المصرى (وخاصة مجلس النواب) الشكل المعروف للحياة النيابية من حيث وجود أغلبية ومعارضة، ومن مناقشات وأسئلة، واستجوابات تمت جميعاً فى إطار حزبى. كما تمتعت الصحافة (معارضة ومؤيدة) بحريتها[2].

ثانياً: تعددت الأحزاب فى تلك الفترة، وكانت فى غالبيتها من حيث الشكل أحزاب برامج، كحزب الوفد (حزب الأغلبية) إلى جانب أحزاب صغيرة (كالحزب الوطنى وحزب الاتحاد وحزب الأحرار الدستوريين وغيرها) وغلب على برامجها الاهتمام بالاستقلال، وبعضها نشأ بعيداً عن سلطة الدولة، والآخر نشأ بإيعاز منها ولحسابها، وبعضها انشق عن حزب قائم، وبعضها ذا طابع أيديولوجى وبعضها ينتمى إلى ثورة ١٩١٩، والآخر لم ينتم إليها. هذا ورغم أن غالبية هذه الأحزاب قامت على إعمال برامج معينة من حيث الشكل إلا أنه من الناحية الموضوعية غلب عليها الطابع الشخصى حيث قامت على أشخاص وزالت بزوالهم، وما يؤكد ذلك أن الانشقاقات الوفدية تمت نتيجة خلافات شخصية بين رئيس الحزب وبعض الأعضاء. كما أن أحزاب المعارضة لم تعتمد فى مناهضتها للوزارة البرلمانية (الوفدية) على الشعب بل اعتمدت على سلطات الاحتلال أو الملك[3].

---

(١) وصدر هذا القانون تنفيذاً لإعلان القائد العام للقوات المسلحة صفته رئيس حركة الجيش إلى الشعب المصرى بحل الأحزاب السياسية ومصادرة أموالها. أنظر: عبد الرحمن الرافعى، ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢، دار المعارف، ١٩٨٩، ص ٨٨.

(٢) أنظر: د. يونان لبيب، المرجع السابق، ص ٩٤، ص ٩٥.

(٣) راجع بصدد دور أحزاب المعارضة: محمد زكى عبد القادر، المرجع السبق، ص ٥١.

ثالثاً: أنه بصرف النظر عن برامج الأحزاب وأهدافها فقد كان مركز اهتمامها هو الاستقلال حتى أنهم انشغلوا عن الإصلاح الإجتماعى أو الاقتصادى إلى حد تجاهل المسألة الدستورية ذاتها، مع إعطاء أهمية لوضع الدستور على أساس أنه قاعدة لمعنى الاستقلال والحرية. ومن هنا فإن تلك الأحزاب لم تكن قادرة على تحقيق الإصلاح لمصر[1].

رابعاً: شهدت هذه الفترة ممارسات غير ديموقراطية من الوفد (حزب الأغلبية) كان منها مصادرة حرية النواب المعارضين فى إبداء الرأى داخل المجلس حتى وصل الأمر إلى ضرب أحدهم وهو «فريد زعلوك» فى جلسته فى ١٤ أبريل سنة ١٩٤٣، إلى جانب التخلص من آخرين بإبطال عضويتهم للمجلس حال إسقاط عضوية «محمد محمود» فى برلمان سنة ١٩٢٤ فى جلسة ١٧ أبريل سنة ١٩٢٤ بأغلبية ١٢٣ صوتاً مقابل ٣٩، واتخذ هذا الوقف لأسباب سياسية، وكذلك اسقاط عضوية «مكرم عبيد» فى مايو سنة ١٩٤٣ بعد خلافه مع «النحاس» باشا. هذا إلى جانب الممارسات الاستثنائية للوزارة الوفدية إلى حد أن اللورد «كليرن» (السفير البريطانى فى القاهرة آنذاك) علق على إقالة الوزارة النحاسية السادسة فى أكتوبر سنة ١٩٤٤ بقوله: «إن عمل الملك فاروق قد قوبل بالرضا العام نتيجة للشعور بأن الإدارة الوفدية قد اعتراها الفساد»[2].

خامساً: تميزت هذه الفترة بتدخل الملك عدة مرات باقالة الحكومات (حتى لو كانت حكومة أغلبية)، فمنذ صدور دستور سنة

---

(١) انظر: جاكوب لاندو، المرجع السابق، ص ١٧٦.

(٢) انظر: د. يونان لبيب، لمرجع السابق، ص ٩٥، ص ٩٦.

١٩٢٣ إلى سنة ١٩٥٢ ،أى فى حوالى ٢٨،٥ سنة، تعاقبت ٣٨ وزارة بمتوسط ٩ أشهر لكل وزارة وحل البرلمان، وتعطلت الحياة النيابية أكثر من مرة. كما تدخل الإنجليز تدخلاً سافراً منذ عهد فؤاد إلى عهد فاروق، (باستثناء الفترة من سنة ١٩٣٩ وحتى سنة ١٩٤٢ وهى فترة انتصار الألمان فى الحرب العالمية الثانية)، وجاءوا بالوفد بقوة الدبابات، وبعدها أجريت انتخابات عامة (لإضفاء الشرعية على ذلك التدخل) وفاز بها الوفد سنة ١٩٤٢ ، كما كانت بريطانيا تسعى سعياً حثيثاً لإضعاف الحركة الوطنية من ناحية، وتشجيع العناصر التى تقف موقف غير معارض الاحتلال من ناحية ثانية، وإستخدام القصر بقدر ما تسعفها الظروف لتحقيق أغراضها من ناحية ثالثة[١].

سادساً: شهدت هذه الفترة أيضاً تدخل الحكومة فى الانتخابات حال تدخل إسماعيل صدقى باشا وزير الداخلية (فى وزارة أحمد زيور باشا) فى ثانى انتخابات برلمانية سنة ١٩٢٥ بالضغط على الناخبين أو التدخل بالتزوير السافر فى أول انتخابات فى عهد الملك فاروق سنة ١٩٣٨ بهدف استبعاد أحزاب بعينها ومنح أحزاب أخرى أغلبية لا تستحقها، وتكفى الإشارة هنا إلى أن كلا من النحاس (رئيس حزب الوفد) ومكرم عبيد (سكرتير حزب الوفد) قد سقطا فى انتخابات سنة ١٩٣٨[٢].

---

(١) انظر فى هذا الشأن: د. سعد زهران، مدخل لفهم الأحزاب السياسية فى مصر، بحث منشور ضمن مرجع النظام السياسى المصرى - التغير والاستمرار، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣٨٦، وأيضاً: محمد زكى عبد القادر المرجع السابق، ص ٤٢.

(٢) انظر: د. يونان لبيب، المرجع السابق، من ص ١١٠ إلى ص ١١٢، وأيضاً: عبد الرحمن الرافعى، فى أعقاب الثورة المصرية (١٩١٩)، جـ١، مرجع سابق، من ص ٢٠١ إلى ص ٢٠٤.

سابعا، وبرغم كل ما تقدم فإن تلك الفترة تميزت بمشاركة جماهيرية واسعة، وخاصة من الطبقة المتوسطة، ومشاركة فعلية (وإلى حد ما) للأحزاب فى الحياة السياسية، وذلك مقارنة بالتجربة الحزبية الأولى فى الفترة من سنة ١٩٠٧ وحتى سنة ١٩١٣.

وواضح من كل ما تقدم بشأن الإطار الدستورى، والقوى السياسية فى مصر فى الفترة من سنة ١٩٢٢ وحتى سنة ١٩٥٢ : أن نظام الحكم فى مصر طبقاً للدستور سنة ١٩٢٣ (المنقول حرفياً عن دستور فرنسا وبلجيكا آنذاك) لم يلق تطبيقا جيداً، كما شهد تلكأ فى التطبيق نتيجة ظروف داخلية (الظروف الاجتماعية غير الجيدة لغالبية المصريين)[١] وظروف خارجية (فى مقدمتها الاحتلال)، ورغم أن هذا الدستور لم يكن تقنيعاً سياسياً - حيث جاء ثمرة لجهاد من جانب الحركة الوطنية فى مصر[٢]- إلا أنه من ناحية لم تكن هناك علاقة توافق بين هذا الدستور وواقعة السياسى والاجتماعى، ومن ناحية أخرى لم يصاحب هذا الدستور تطور للقوى الفعلية (الوطنية) فى تلك الآونة بحيث مكنها من أداء دور فعلى فى رسم السياسات العامة لمجتمعها، مما يؤكد لصحة فرضى الدراسة فى الواقع المصرى فى تلك الفترة حيث تبين وجود علاقة استقلال (انفصال) بين هذا الدستور وواقعة السياسى والاجتماعى مما أفسح معه المجال لوجود ظاهرة الاختلال فى التوازن بين الهياكل الدستورية وواقعها السياسى فى مصر فى تلك الفترة[٣].

---

(١) فنظراً للظروف الثقافية والمعيشية لغالبية المصريين: من انتشار للأمية وللفقر، كانت الأصوات تشترى فى بعض الانتخابات.

(٢) وهى لم تشارك فى وضع هذا الدستور على نحو ما تقدم.

(٣) راجع فى هذا المعنى وبصفة عامة: د. على الدين هلال، المشكلة البنائية فى النظام السياسى المصرى، ضمن مرجع: التطور الديمقراطى فى مصر - قضايا ومناقشات ، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٦ ، من ص ١٣٣ إلى ص ١٤٠.

ثانياً: التطبيق علي المملكة الأردنية الهاشمية في الفترة من سنة ١٩٥٢ وحتي سنة ١٩٩٠:

أولاً: الإطار الدستوري:

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى أن الأردن كدولة ذو نشأة حديثة بدأت على شكل إمارة (شرع بإنشائها الإنجليز) فى عام ١٩٢٠، ثم أعلنت مملكة فور استقلالها عن بريطانيا[١] وصدر دستورها فى نفس العام، حيث تم تنصيب الأمير عبد الله بن حسين (من الأسرة الهاشمية) على إمارة شرق الأردن، وذلك سنة ١٩٢٠، وحكم حتى اغتياله فى يوليو سنة ١٩٥١، وتولى العرش من بعده ابنه الأكبر طلال وأصدر دستور الأردن الحالى فى الأول من يناير سنة ١٩٥٢، وتم عزله عن طريق انتفاضة شعبية فى أغسطس سنة ١٩٥٢، ونصب ابنه الأكبر حسين بن طلال فى الحادى عشر من أغسطس سنة ١٩٥٢ وتوج ملكاً فى الخامس من مايو سنة ١٩٥٣[٢].

دستور ١٩٥٢ (الحالي)[٣]:

وصدر هذا الدستور بعد إتمام ضم الضفة الغربية للملكة الأردنية على إثر حرب فلسطين[٤] وطبقاً لهذا الدستور فإن المملكة الأردنية

---

(١) وذلك مكافأة لوقوف الأردنيون خلال الحرب العالمية الثانية إلى جانب الحلفاء، واشتراك الجيش الأردنى فى بعض المعارك لصالح بريطانيا. انظر: د. أحمد سرحال، المرجع السابق، ص ٢٦٢.

(٢) انظر صلاح سالم زرنوقه، أنماط الاستيلاء على السلطة فى الدول العربية، مكتبة مدبولى ١٩٩٣، ص ٢٣٢، ٢٣٣، وأيضاً: المرجع السبق ص ٢٥٧.

(٣) انظر: الموسوعة العربية للدساتير العالمية، مرجع سابق، ص ١١٣ إلى ص ١٣٠.

(٤) فكما هو معروف أنه بعد إعلان بريطانيا انتهاء انتدابها على فلسطين فى منتصف ليل ١٥ مايو سنة ١٩٤٨ سارع اليهود فى نهار نفس اليوم إلى انشاء دولة إسرائيل، وردت الدول

-

الهاشمية دولة عربية مستقلة ذات سيادة ونظامها نيابى ملكى وراثى، وأن الشعب الأردنى جزء من الأمة العربية وأن دين الدولة هو الإسلام، واللغة العربية لغتها، كما نص هذا الدستور على أن الأمة (الأردنية) هى مصدر السلطات، وأن الملكية فى الأردن وراثية فى الذكور من أسرة الملك عبد الله بن الحسين، وهى تنتقل من الأب إلى الأبن الأكبر من أبناء هذا الأخير وهكذا. (ولا يمنع ذلك من اختيار الملك لخلف له فى حياته غير ابنه الأكبر كما كان الوضع مع الأمير حسن شقيق الملك حسين حين ولاه ولاية العهد)[1].

- الكيان العضوي والوظيفي لمؤسسات الحكم في الأردن طبقاً لدستور ١٩٥٢:

أولاً: السلطة التشريعية:

ويقوم عليها مجلس الأمة بالإضافة إلى الملك، ويتألف مجلس الأمة من مجلسين: مجلس النواب ومجلس الأعيان.

= العربية ومن بينها الأردن على ذلك بادخال جيوشها إلى الأراضى الفلسطينية لمساعدة الأهالى العرب، فعبرت القوات الأردنية والعراقية جسر اللنبى محتلة أريحا واللد والرملة واتجهت ناحية القدس، وفى ٢٢ مايو سنة ١٩٤٨ وافق العرب على قرار وقف اطلاق النار، وقامت المملكة الأردنية بتعيين حاكم عسكرى لتصريف شئون هذه المناطق التى احتلتها، ولم يمض وقت قصير حتى أعلن الملك عبد الله فى الأول من ديسمبر سنة ١٩٤٨ ضم الضفة الغربية من فلسطين إلى الضفة الشرقية لنهر الأردن (شرقى الأردن) ووافق مجلس الأمة الأردنى فى ١٢ ديسمبر سنة ١٩٤٨ على الضم، وفى ٣ أبريل سنة ١٩٤٩ وقع الأردن إتفاقية الهدنة التى تعين خطوط الحدود فى قطاع القدس الخليل والبحر الميت، وحلت القوات الأردنية مكان القوات العراقية المنسحبة، فتم للأردن السيطرة على الضفة الغربية وإدارة شئونها عملياً، وعليه جاء دستور ١٩٥٢ لتنظيم ذلك الواقع الجديد. أنظر: د. أحمد سرحال، المرجع السابق، من ص ٢٦٣ إلى ص ٢٦٥.

(١) انظر فيما تقدم مواد الدستور رقم: ١، ٢، ٢٤، ٢٨.

وبالنسبة لمجلس الأعيان: فهو مجلس أوتوقراطي يعين أعضاءه بواسطة الملك من الطبقات التي حددها الدستور ومنها رؤساء الوزراء والوزراء الحاليون والسابقون ورؤساء مجلس النواب، ومن أشغل سابقاً مناصب السفراء والوزراء المفوضين، والنواب السابقين، ويتألف هذا المجلس بما فيه الرئيس من عدد لا يتجاوز نصف عدد مجلس النواب، ومدة العضوية به ثمان سنوات، ويجتمع ذلك المجلس عند اجتماع مجلس النواب، وتكون أدوارالانعقاد واحدة للمجلسين، وإذا حل مجلس النواب أوقفت جلسات مجلس الأعيان. أما مجلس النواب: فهو يتألف من أعضاء منتخبين انتخاباً عاماً مباشرا، لمدة أربع سنوات، ويبلغ عدد أعضائه (٨٠ نائبا)، وهو لذلك مجلس نيابي، ويهيمن على وظيفة التشريع مقارنة بمجلس الأعيان، وبصفة عامة يقوم مجلس الأمة على مهام التشريع، ويراقب سياسة الحكومة من خلال الأسئلة والاستجوابات[١].

ثانياً: السلطة التنفيذية:

وتناط السلطة التنفيذية بالملك ويتولاها بواسطة وزرائه وفق أحكام هذا الدستور، والملك: هو رئيس الدولة، يملك ولا يحكم، ومصون من كل تبعة ومسئولية،وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة يعلن الحرب ويعقد الصلح ويبرم المعاهدات والاتفاقات،وهو مقيد دستورياً فيما يتعلق بالمعاهدات والاتفاقات التي تحمل الدولة شيئاً من النفقات أو مساساً بحقوق الأردنيين، فلا تعد هذه الاتفاقات نافذة إلا إذا وافق عليها مجلس الأمة، والملك هو الذي يصدق على القوانين ويصدرها، ويأمر بوضع

(١) راجع بصدد النصوص الدستورية الخاصة بالمجلسين مادة: ٢٥، ٣٦، ومن المادة ٦٢ إلى المادة ٧٤.

الأنظمة اللازمة لتنفيذها بشرط ألا تتضمن ما يخالف أحكامها، وفى حالة عدم تصديق الملك على القانون المرفوع إليه من مجلس النواب والأعيان فله أن يرده إلى مجلس الأمة خلال ستة أشهر من تاريخ رفعه إليه مشفوعاً ببيان عدم التصديق، فإذا أقره المجلس مجدداً بأكثرية الثلثين وجب على الملك إصداره، وللملك حق حل مجلس النواب ويأمر بإجراء انتخاباته، وهو الذى يعين رئيس الوزراء والوزراء، وهم مسئولون أمامه حيث له حق إقالتهم، وهم فى نفس الوقت مسئولون أمام مجلس النواب (فردياً وجماعياً)[1].

أما الوزارة فهى تتولى شئون الحكم، وهى مسئولة أمام البرلمان كما تقدم، ولها صلاحيات إدارة جميع شئون الدولة الداخلية والخارجية، ويعتبر رئيس الوزراء الأردنى صاحب المكانة الأولى فى داخل النظام الأردنى فى صنع القرار بعد الملك إلا أنه ليس له صلاحيات الملك. هذا ويجوز أن يجمع الوزراء بين عضوية الوزارة ومجلس الأمة[2].

من هنا فنظام الحكم الأردنى طبقاً لدستور ١٩٥٢ يقوم على فكرة التداخل العضوى، كما يقوم أيضاً على فكرة التداخل الوظيفى فللوزراء الأعضاء فى مجلس الأمة اقتراح مشروعات القوانين، وللملك كما تقدم حق التصديق على القوانين، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا تعتبر الاتفاقات التى يبرمها الملك نافذة على نحو ما تقدم إلا بموافقة مجلس الأمة (وخاصة ما يتعلق منها بمساس حقوق الأردنيين أو ما يحمل الدولة نفقات).

---

(١) راجع بصدد المواد الخاصة بسلطات الملك: مادة ٢٦، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٥١.

(٢) انظر المواد: ٤٥، ٥١، ٥٢.

طبيعة العلاقة بين التشريع والتنفيذ:

ويقوم نظام الحكم فى الأردن على تبادل التأثير والتأثر فيما يتصل بعلاقة سلطتى التشريع والتنفيذ، فالسلطة التنفيذية مجسدة فى الملك حق حل مجلس النواب[1] كما يحق لمجلس النواب فى المقابل طرح الثقة بالحكومة (فردياً وجماعياً) وإسقاطها. وقرار حل مجلس النواب مشروط باستقالة الوزراء[2] ، وإجراء الانتخابات يكون فى مهلة أربعة أشهر وإلا عاد المجلس المنحل إلى نشاطه، ولا يجوز حله مرتين لنفس السبب، ومن الجدير بالذكر هنا الإشارة إلى أن احتلال إسرائيل للضفة الغربية عام ١٩٦٧ ، أنشأ وضعاً استثنائياً يحول دون إجراء الانتخابات فى كامل أراضى الأردن، وكان هذا الأمر من وراء ادخال تعديلات دستورية (على المادتين ٧٤،٧٣) لاعطاء الملك حق تمديد ولاية المجلس وإعادة الحياة إليه بعد تعليق جلساته كما حدث عام ١٩٨٤ ، أو ارجاء انتخابات جديدة لمدة لا تزيد عن السنة الواحدة (تعديل ١٩٧٤) أو لمدة غير محددة (تعديل ١٩٧٦) . كما أن طرح الثقة بالوزراء من جانب مجلس النواب لا تتم إلا إذا توفرت أكثرية الثلثين (وغالباً لا يتم ذلك إلا بموافقة الملك صاحب السلطة الفعلية فى المملكة)[3].

---

(١) ولقد قام الملك حسين بحل البرلمان منذ سنة ١٩٥٤ وحتى ١٩٩٠ حوالى سبع مرات، هى كما يلى: فى يونيو سنة ١٩٥٤ ، وفى يونيو أيضاً سنة ١٩٥٦ ، وفى أكتوبر سنة ١٩٦٢ ، فى أبريل سنة ١٩٦٣ ، وفى ديسمبر أيضاً سنة ١٩٦٣ ، وفى مارس سنة ١٩٦٧ ، وفى يوليو سنة ١٩٨٨ . انظر: أحمد سرحال، مرجع سابق، هامش ص ٢٧٥ .

(٢) وفى ذلك ضمانة تحول دون تعسف سلطة التنفيذ فى استعمال صلاحيتها فى عملية الانتخابات.

(٣) انظر المواد: ٣٤، ٥٣، ٧٣، ٧٤ .

وواضح من كل ما تقدم بشأن الإطار الدستورى للأردن طبقاً لدستور ١٩٥٢ وجود سلطات فعلية واسعة للملك فى مواجهة البرلمان والوزارة، ولقد كان الإنجليز من وراء ذلك، حيث وضعوا القوة الحقيقية فى الأردن طبقاً لدستور ١٩٥٢ فى يد السلطة التنفيذية، وقد أثر هذا على تطور نظام الحكم فى الأردن حيث ذهبت القوة الحقيقية إلى الملك(١).

- تطور القوي السياسية في الأردن في الفترة من سنة ١٩٥٢ إلي سنة ١٩٩٠:

وفى هذا الصدد نعرض لدور كل من المؤسسات السياسية الرسمية (الملك - مجلس الأمة- الوزرارة) فى الحياة السياسية الأردنية وذلك فى مواجهة القوى السياسية اللارسمية هناك:

أولاً: المؤسسات السياسية الرسمية:

الملك:

وهو رأس الدولة من الناحية الدستورية، ودوره ليس شرفياً، فسلطاته وصلاحياته الدستورية والفعلية لا يستطيع رئيس الوزراء أن يدانيه فيها. فالواقع أن للملك دوراً حقيقياً رئيسياً فى صنع القرارات الهامة، وهو صانع الأحداث، وفى هذا يقول: «آن سيناى»: «إن الملك قائد حقيقى ذو تأثير فى الحكم وخصوصاً فى وقت الأزمات.. وعلى الرغم من أنه يضطر أحياناً إلى تنازلات أمام قوى منافسة ضاغطة.. فإنه يصنع القرارات المهمة بنفسه»(٢).

---

(١) انظر: د. سعد أبو دية، عملية اتخاذ القرار فى سياسة الأردن الخارجية، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٤)، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٤٠.

(٢) نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٢٩.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن قوة الملك فى الحكم قد مرت بمراحل مختلفة هى كما يلى[1]:

المرحلة الأولى: (١٩٥٢ - ١٩٥٧):

وفى هذه المرحلة كانت سلطة الملك محدودة فى اتخاذ القرار نتيجة كثرة الضباط الانقلابيين، والمدنيين المناهضين الذين رأوا أن الملك يجب أن يملك ولا يحكم وما يوضح ذلك الأمر خطاب الملك فى ٢٥ أبريل سنة ١٩٥٧ الذى ذكر فيه سبب عدم دخوله المعركة أثناء الغزو الثلاثى على مصر ١٩٥٦ حيث قال: «كنت مصمماً منذ اللحظة الأولى على دخول المعركة إلى جانب مصر الشقيقة قبل الإنذار البريطانى الفرنسى لولا أننى وجدت التثبيط من السيد النابلسى وبعض أعضاء وزارته ورئيس الأركان».

المرحلة الثانية (١٩٥٨ - ١٩٦٦):

وتميزت هذه المرحلة بتزايد دور الملك فى الحياة السياسية الأردنية بعد انهاء التحالف مع بريطانيا وتوصل الأردن إلى حقه فى السيادة على أرضه (بعد غياب جلوب باشا والوجود البريطانى)، وكذلك لغياب الأحزاب السياسية، وحل البرلمان ثلاث مرات فى تلك الفترة، كما لعبت المساعدات الأمريكية دوراً كبيراً فى تقديم الدعم السياسى والعسكرى والاقتصادى مما دعم ثقة الجيش والشعب بالملك فى تلك المرحلة.

المرحلة الثالثة (١٩٦٦ - ١٩٩٠):

وبدأت هذه المرحلة مع تراجع النفوذ المصرى (الناصرى) على

---

(١) راجع فى هذا الصدد: المرجع السابق، من ص ١٣٠ إلى ص ١٣٢.

الملك وخصوصاً بعد قمة الخرطوم (حيث كان هذا النفوذ الناصرى هو السبب الأول فى منع الأردن من دخول حلف بغداد سنة ١٩٥٥)، وعودة الضباط الانقلابيين إلى الحياة السياسية الأردنية ليصبحوا مؤيدين للملك بدلاً من معارضته، وأصبح الملك هو الصانع الأول للقرار، وفى هذا يقول الملك حسين: (منذ عام ١٩٦٦ أمسكت شخصياً إدارة الحكومة الأردنية بيدى وكنت أنا، ولا أحد سواى، هو الذى قرر إغلاق مكاتب منظمة التحرير الفلسطينية فى سائر الأراضى الأردنية)(١).

مجلس الأمة:

وهو لم يمارس دوراً ذا شأن فى رسم السياسات العامة لمجتمعه اللهم إلا إعطاء المشروعات والقرارات التى اتخذت فعلاً من جانب الملك صفة المشروعية، ومما يذكر له فى مجال السياسة الداخلية رفضه الموافقة على الموازنة فى عام ١٩٥١، وفى مجال السياسة الخارجية فإنه فى عهد حكومة «النابلسى» ونتيجة لأن أكثر من نصف المجلس أيده فقد استخدم «النابلسى» ذلك الأمر فى إلغاء المعاهدة البريطانية(٢).

---

(١) أنظر: الملك حسين، مهنتى كملك: أحاديث ملكية، ترجمة عارف طوقان، عمان ١٩٧٩، ص ٢٣٤، ص ٢٣٥.

(٢) وهى معاهدة التحالف البريطانية الأردنية التى تمت سنة ١٩٤٨ وبموجبها أعطيت كافة التسهيلات العسكرية لبريطانيا على الأراضى الأردنية مقابل تعهد بريطانيا بدفع نفقات الجيش، حيث حدت هذه المعاهدة كثيراً من استقلال وسيادة المملكة، ومع انتشار المظاهرات والاضطرابات السياسية فى المدن الأردنية تم إلغاء هذه المعاهدة عام ١٩٥٧ بعد مفاوضات الحكومة الأردنية مع الإنجليز، فتجسد استقلال الأردن على الأقل قانونياً. انظر د: أحمد سرحال، المرجع السابق، ص ٢٦٦.

الوزارة:

وبصفة عامة لم تمارس الوزارة دوراً مؤثراً فى رسم سياسات مجتمعها العامة، ولكن هناك بعض رؤساء الوزراء الأقوياء «كسليمان النابلسى» الذى سمح لصحيفة شيوعية بالصدور رغم اعتراض الملك، واتخذ قرارات هامة حيث كان له دور فى إنهاء المعاهدة البريطانية الأردنية كما تقدم[1].

ثانياً: القوي السياسية اللارسمية

الأحزاب السياسية:

لقد كانت الأحزاب السياسية فى الأردن فى بدايتها تعمل لتحقيق أهداف النظالم القائم فكانت تؤيده وتستمد دعمها منه حال حزب الأمة والحزب الدستورى، ثم ظهرت أحزاب مناهضة للنظام القائم (وخاصة بعد وفاة مؤسس المملكة - الملك عبد الله، وتولى الملك طلال الذى لم يستمر طويلاً فى الحكم). كالحزب الشيوعى، وحزب البعث، والحزب الاشتراكى..، ولقد كان من وراء ظهور هذه الأحزاب (اليسارية) نمو الوعى السياسى الذى تولد بعد هجرة الفلسطينيين إلى شرق الأردن، حيث عمل الحزب الشيوعى على التغلغل فى أوساط المثقفين والأوساط العادية، كما وصل زعيم الحزب الاشتراكى «سليمان النابلسى» إلى رئاسة لحكومة وعين العناصر اليسارية التى تدعمه، وحاول معارضة الملك بالاعتراف بالاتحاد السوفيتى. كما بلغت قوة حزب البعث ذروتها فى الأردن عندما عين «النابلسى» «عبد الله الريماوى» وهو بعثى وزيراً

---

(١) انظر: د. سعد أبو دية، المرجع السابق، ص ١٣٣.

للخارجية فى حكومته، وكان على رأس قيادة الجيش الأردنى بعثى آخر هو «على أبو نوار»، كما نادى حزب البعث بثورة للسيطرة على النواحى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كافة، حتى أصبحت الحكومة والجيش يشكلان مصدر خطر على الملك، فقد استخدام الحزبين (الاشتراكى والبعث) فرض إرادتهما على الملك، وقام رئيس الحكومة باتخاذ قرارات بمفرده كانت ضد سياسة الملك كفتح مكتب لوكالة «تاس» السوفياتية، وغير ذلك من محاولات التقارب مع الاتحاد السوفيتى، كما كان «عبد الله الريماوى» وزير خارجية الأردن البعثى دائم الاتصال مع السوريين. وهذه الأحزاب لم يكتب لها البقاء نتيجة لسرعة سيطرة الملك حسين عليها قبل استفحال أثرها ففقدت زعمائها بإقالة «النابلسى» وحكومته، وهكذا تراجع الحزب الاشتراكى والبعثى كما لمن يتقدم الحزب الشيوعى بسبب غياب «النابلسى» من ناحية، وارتفاع الأجور وتحسن المستوى الاقتصادى والأردنى من ناحية أخرى (حيث لعبت المساعدات الأمريكية دوراً هاماً فى هذا الصدد)(١).

أما بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير، فهما يمثلان اتجاهاً محافظاً، ولم يناهضا الملك، بل ولم يكوناً مؤثرين فى الحياة السياسية الأردنية(٢).

وبصفة عامة لم يكتب للأحزاب السياسية البقاء فى الأردن حتى المحافظ منها فقد شملها جميعاً قرار حل الأحزاب (مع أن الدستور كفل حق تأليف الأحزاب كما سيأتى) وتراجع دورها بعد تواجدها فى الفترة من ١٩٥٢ إلى ١٩٥٦ ، وحتى فى فترة تواجدها لم تؤثر فعلياً فى رسم

---

(١) انظر فى هذا الشأن: الكرجع السابق ، من ص ٨٤ إلى ص ٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٥.

السياسات العامة لمجتمعها. هذا ولقد ترك غياب الأحزاب أثر على الحياة السياسية الأردنية، وترك فراغاً سياسياً ساعد على زيادة قوة السلطة التنفيذية، حيث استطاع رئيس الوزراء سمير الرفاعى فى هذه الظروف من أن يحكم الأردن بقبضة حديدية وأن يتغلب على السياسيين الذى كانوا يطالبون بالتقارب مع الجمهورية العربية المتحدة، وبقى الوضع على ذلك حتى أوائل السبعينات إلى أن قام الاتحاد الوطنى فى عام ١٩٧٢ بمبادرة حكومية كتنظيم لقوى الشعب الأردنى فى ميادين السياسة والاقتصاد والثقافة ..، لكن هذا الاتحاد لم يعمر طويلاً وخاصة بعد مؤتمر قمة الرباط سنة ١٩٧٤، وبعد اعتبار منظمة التحرير الفلسطينية ممثلاً شرعياً وحيداً للشعب الفلسطينى ، ولم يقم هذا الاتحاد بأى دور فى الحياة السياسية الأردنية(١).

هذا ولقد كان للأحداث والصدامات المسلحة التى عرفتها المدن الأردنية نتيجة تردى الأحوال الاقتصادية ابتداءً من ١٨ يناير سنة ١٩٨٩ أن استقالت حكومة «زيد الرفاعى» فى ٢٠ أبريل سنة ١٩٨٩، وإعلان الملك حسين (فى خطاب العرش فى ٢٧ نوفمبر سنة ١٩٨٩ فى افتتاح دورة مجلس الأمة الجديدة) عن رغبته فى توسيع قاعدة مشاركة المواطنين فى ممارسة نشاطهم السياسى، والسماح بمزيد من الحريات، وأشار إلى محاولته إحياء «التنظيمات السياسية» المحظورة وفق ميثاق وطنى منبثق عن أحكام الدستور يعد أساساً لقيام وممارسة نشاط القوى والأحزاب السياسية، واستتبع ذلك تعديل قانون الانتخاب برفع عدد المقاعد، وجرت الانتخابات التشريعية العامة ابتداء من ٨

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٦.

نوفمبر ١٩٨٩[١]، ولأول مرة منذ ٢٢ عاماً شارك فيها بصورة عملية كثير من القوى السياسية وبصفة خاصة جماعة الإخوان المسلمين[٢].

هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدستور الأردنى قد كفل حق تكوين الأحزاب حيث نص على أن «للأردنيين الحق فى تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية على أن تكون غايتها مشروعة، ووسائلها سلمية، وذات نظم لا تخالف أحكام الدستور»[٣]، ولكن قانون الأحزاب لسنة ١٩٥٥ قد جعل هذا النص الدستورى خالياً من أى مضمون واقعى حينما جعل حق المواطنين فى تأليف الجمعيات وإنشاء الأحزاب السياسية مرهون بموافقة مجلس الوزراء الذى يملك الرفض ويملك الحل لأى حزب سياسى بقرار إدارى نهائى (أى لا يقبل الطعن أمام أى جهة قضائية) وهو الأمر الذى أدى إلى عدم قيام أى حزب سياسى فى الأردن منذ صدور ذلك القانون وحتى الآن[٤].

---

(١) وفى انتخابات سنة ١٩٨٩ (للضفة الشرقية فقط) تألف مجلس النواب الأردنى كما يلى: ٣٢ مقعد للإسلاميين (منهم ٢٠ للإخوان المسلمين، ١٢ للأصوليين المستقلين) و ١٧ مقعد للعشائرين المؤيدين للملك و ٢٠ مقعد للإصلاحيين المعتدلين والتكنوقراط، و ٧ مقاعد للقوميين العرب، ٤ مقاعد لليساريين (بينهم شيوعى). انظر: د. أحمد سرحال، المرجع السابق، هامش ص ٢٧٣.

(٢) وتجدر الإشارة هنا إلى أن أول منع لعمل الأحزاب السياسية فى الأردن كان فى ٢٤ أبريل سنة ١٩٥٧ بعد فرض الأحكام العرفية بعد الغزو الثلاثى لمصر، علماً بأن انتخابات سنة ١٩٥٦ شارك فيها كثير من الأحزاب منها: الحزب الوطنى الاشتراكى – البعث العربى الاشتراكى – الجبهة الوطنية (الشيوعيون وحلفاؤهم) – جماعة الإخوان المسامين – حزب التحرير الإسلامى ...، كما منعت الأحزاب من ممارسة نشاطاتها منذ عام ١٩٦٧، ثم حدث انفراج فى سنة ١٩٨٩، راجع فى هذا الصدد: المرجع السابق، هامش ص ٢٧٩.

(٣) مادة ١٦ فقرة ٢.

(٤) انظر: د. صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية فى الوطن العربى، الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٨، ص ٣٩٣، ص ٣٩٤.

جماعات الضغط:

ونعرض هنا لأهم الجماعات الضاغطة على نظام الحكم فى الأردن فى فترة الدراسة وهى كما يلى:

الفلسطينيون:

ونشير هنا إلى أنه نتيجة لظروف حرب سنة ١٩٤٨ نزح الكثير من الفلسطينيين إلى الأردن واندمجوا فى المجتمع الأردنى فى البداية حيث أتاح لهم الملك (عبد الله) فرصة الانطلاق فى مختلف ميادين الحياة هناك، واستلزم ذلك الأمر إجراء تعديلات دستورية كما تقدم، وتغيير نظام الانتخاب وزيادة عدد أعضاء مجلس النواب، وزيادة أعضاء مجلس الوزراء فأصبح الوزراء ١٢ وزيراً منهم خمسة فلسطينيين، وركز الملك «عبد الله» على بعض الأسر (كأسرة النشاشيبى وطوقان..) ومن يواليهم، وكذلك فعل الملك «حسين» من بعده حتى سنة ١٩٦٧ . وبصفة عامة لم يحظ النظام الأردنى بتأييد فئات الشعب الأردنى من أصل فلسطينى فقد تأثرت هذه الفئات «بعبد الناصر» وأحياناً كانت تشكل تدعيماً للنظام الأردنى فى حالة مهادنة النظام «لعبد الناصر» كما فى حالة طرد «جلوب» باشا من قيادة الجيش وتعريب الجيش الأردنى والاستغناء عن المساعدات البريطانية، وكلها أمور موجهة ضد بريطانيا وأيدتها مصر، وبأت تأثير الفلسطينيين (كجماعة ضاغطة) من كونهم يشكلون الأغلبية العظمى فى أحزاب البعث والشيوعيين، وعبرت هذه الفئات الفلسطينية عن ضغطها على الحكومة الأردنية إما بأسلوب صريح تمثل بالعنف والشغب والتظاهرات (سنة ١٩٤٨، سنة ١٩٦٨، سنة ١٩٨٠) ومن عام ١٩٦٧ لم تكتف تلك الجماعات الفلسطينية بذلك

الشغب والعنف بل ضغطت بكل قوتها على الحكومة لتنفيذ مطالبها، وقد طالبت فى فبراير سنة ١٩٧٠ بإقالة وزير الداخلية ثم قائد الجيش كضغط مباشر، وخلقت وضعاً حرجاً للحكومة الأردنية. ونتيجة لتجاوزات الفدائيين الفلسطينيين فى المدن الأردنية وحرقهم لسيادة الدولة جاءت مجازر سبتمبر سنة ١٩٧٠ والتى أوقفت نتيجة اجتماع الحكام العرب ومنهم، الملك «حسين» «وياسر عرفات» فى القاهرة وتوقيعهم على اتفاق ٢٧ سبتمبر سنة ١٩٧٠، ثم مع تحسن العلاقات بين الأردن ومنظمة التحرير فيما بعد، أصدر الملك حسين فى ٨ يناير سنة ١٩٨٤ قراراً بعودة الحياة البرلمانية بإعادة العمل بالبرلمان القديم حيث استمر تمثيل الضفة الغربية به، وفى ١ أغسطس سنة ١٩٨٨ قرر الملك حسين فك الارتباط مع الضفة الغربية وغزة وقطع كامل العلاقات القانونية والإدارية مع الضفة الغربية مما يعنى عودة الأردن إلى حدود ما قبل عام ١٩٤٧ واقتصر البرلمان على مواطنى الضفة الشرقية، وسبق ذلك القرار قرار حل مجلس النواب بيوم على تاريخ إعلان فك الارتباط بالضفة الغربية، وتم تعديل قانون الانتخاب فى أبريل سنة ١٩٨٩[١].

أما عن باقى سكان الأردن من الشركس والمسيحيين وسكان الأردن الأصليين (البدو) فهم يشكلون (فى مواجهة الفلسطينيين) عناصر موالية للملك[٢].

الجيش:

ونعرض هنا لدور الجيش فى الحياة السياسية الأردنية، حيث

---

(١) انظر: د. سعد أبو دية، المرجع السابق، ص ٥٣، ص ٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٤، ص ٥٥.

شهدت فترة الخمسينات والستينات تدخل الجيش فى الحياة السياسية كقوة ضاغطة من ناحية على الملك، ثم كقوة مؤيدة له بعد ذلك من ناحية أخرى، ففى الخمسينات أثر وجود «جلوب» باشا قائد الجيش الأردنى وسيطرته على الجيش الذى كان يرتبط به الأمن العام أيضاً كثيرا فى قوة الملك حتى أن «جلوب» باشا قد نافس الملك فى ولاء الجيش، إلى درجة أن بعض وحدات الجيش عرضت خدماتها على «جلوب» عندما أصدر الملك أمراً بترحيله وتعريب الجيش فى أول مارس سنة ١٩٥٦، ولقد كان السفير البريطانى أيضاً إلى جانب «جلوب» يحدان من سلطات الملك(١).

ثم بعد رحيل «جلوب» ظهر الضباط الانقلابيون وبرز الجيش كجماعة ضاغطة على الملك حين حاول «على أبو نوار» الضغط على الملك لتعيين رئيس وزراء آخر خلفاً «للنابلسى» وهدد باستخدام القوة، بيد أن الملك سيطر على الموقف تم اتجه الملك للتركيز على الجيش باعتبار أن قوة الجيش هى الملك نفسه فأعطى له امتيازات ليس لها مثيل فى الوظائف المدنية، ونجح الملك فى كسب ولاء الجيش المطلق له بحيث أصبح عنصراً من عناصر استمرارية وقوة الملك، واعتمد عليه الملك فى وقت الأزمات كما حدث فى سبتمبر سنة ١٩٧٠(٢).

وهكذا فإن القوى السياسية الفعلية فى الأردن فى الفترة من سنة ١٩٥٢ حتى سنة ١٩٩٠ لم تقم بدور فعلى فى رسم السياسات العامة لمجتمعها فهذا الدور لم تؤده الأحزاب السياسية بل ولم تشكل قيداً على صانع القرار(الملك)، وغيابها زاد من قوة السلطة التنفيذية، وتدخل

(١) المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٢) المرجع السابق: ص ٨٨، ص ٨٩، ص ١٣٨.

الملك فى منعها من مزاولة نشاطها أكثر من مرة، لم تستمر طويلاً، ولم تؤثر جذرياً فى الحياة السياسية الأردنية، بل إن الملك حسين نفسه أوضح أنه لا يحبذ قيام الأحزاب حيث قال: «بالرغم من كون الحكومة الأردنية ديموقراطية، فإننا لا نعتقد بأننا نستطيع أن نمنح أنفسنا ترف ترك مثل هذه الأحزاب تتكاثر»(١). كما أن الجماعات الضاغطة (الفلسطينيون - الجيش) لم تستطع تغيير نظام الحكم. بل إنه هو الذى احتواها (فقد احتوى الفلسطينيين بمجازر سبتمبر سنة ١٩٧٠، واحتوى الجيش فأصبح من أهم قواعد التأييد للنظام)(٢).

وجملة القول هنا: أن دستور المملكة الأردنية الهاشمية لسنة ١٩٥٢ لم يكن إلا تقنيعاً لحكم ملك مستبد يمارس سلطات تشريعية وتنفيذية فعلية فى مواجهة برلمان صورى ووزارة شكلية، ولم يكن ذلك الملك مقتنعاً بدور الأحزاب السياسية وقام بحلها أكثر من مرة.

وكل هذا يؤكد لصحة فرضى الدراسة حيث لم تكن هناك علاقة توافق بين دستور المملكة الأردنية الحالى وواقعه السياسى من ناحية، ولم يصاحب هذا الدستور تطور للقوى الفعية بحيث مكنها من أداء فعلى فى عملية صنع القرار السياسى لمجتمعها من ناحية أخرى، وكل هذا أفسح المجال لظاهرة الاختلال فى التوازن بين الهياكل الدستورية للملكة الأردنية وبين واقعها السياسى.

---

(١) الملك حسين، مهنتى كملك، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٢) انظر فى هذا الشأن: د. سعد أبو دية، المرجع السابق، ص ٨٧.

ثالثاً: التطبيق علي العراق

في الفترة من سنة ١٩٦٨ وحتي سنة ١٩٩٠

أولاً: الإطار الدستوري:

لم تظهر الدولة العراقية الحديثة إلا فى الفترة اللاحقة لنهاية الحرب العالمية الأولى، ففى سنة ١٩٢١ أعلنت الملكية وظلت قائمة حتى سنة ١٩٥٨ (حيث كان العراق خاضعاً معظم هذه الفترة لنظام ملكى شكلى كتقنيع لسيطرة بريطانية)، ففى الرابع عشر من يوليو سنة ١٩٥٨ أطاح «عبد الكريم قاسم» فى انقلاب عسكرى بالنظام الملكى، وتم إعلان الجمهورية وتأسيس نظام حكم عسكرى وإلغاء دستور سنة ١٩٢٥، وإصدار دستور جديد مؤقت سنة ١٩٥٨. ونتيجة لممارسات «عبد الكريم قاسم» الديكتاتورية وتصفية معارضيه قام الجيش العراقى سنة ١٩٦٣ بانقلاب عسكرى ضده، وعلى أثر ذلك تشكل مجلس وطنى للحكم انتخب «عبد السلام عارف» فى نفس العام (١٩٦٣) وانفرد بالحكم، وعمل على إصدار الدستور المؤقت فى سنة ١٩٦٤، ثم لاقى «عارف» حتفه سنة ١٩٦٦ فخلفه شقيقه «عبد الرحمن عارف» فى رئاسة الجمهورية لكن البعثيون قاموا بانقلاب عسكرى ضده وتسلموا السلطة سنة ١٩٦٨ وأحكموا قبضتهم على الحكم (وهم من أنصار القيادة القومية وزعماء البعث التاريخيين: العفلق والبيطار والرزاز)، بقيادة «البكر» والذى كان رئيس وزراء فى حكومة «عبد الرحمن عارف»، وقائد الجناح اليمينى فى حزب البعث، وتقلد السلطة كرئيس للدولة وللوزراء، وصدر الدستور المؤقت فى سنة١٩٦٨. وفى سنة (١٩٧٠) أعلن الدستور

العراقى المؤقت الذى عدل بعض أحكام دستور سنة ١٩٦٨ المؤقت تمشياً مع ما حدث من تطورات(١).

دستور ١٩٧٠ المؤقت:

صدر فى ١٦ يوليو سنة ١٩٧٠، وأعلن فى مادته الأولى أن العراق دولة ديموقراطية شعبية، وأن الإسلام دين الدولة والعربية لغتها الرسمية، وأن نظامها الاقتصادى اشتراكى (الباب الثانى)، وفى الباب الثالث أقر الدستور بالمساواة التامة بين العراقيين، وبحريتهم الشخصية وحرية ممارستهم لطقوسهم الدينية وحرية الرأى والبحث والصحافة والنشر، وفى الباب الرابع عرض الدستور لنظام الحكم ولمؤسساته وهى: مجلس و قيادة الحركة (وعلى نحو تسمية الدستور له مجلس قيادة الثورة) والمجلس الوطنى ورئاسة الجمهورية.

مجلس قيادة الثورة:

وهو الهيئة العليا فى الدولة التى تكفل الإرادة الشعبية العامة، ويتكون من ١٢ عضواً(٢). وللمجلس رئيس ونائب ينتخبان من قبل الأعضاء بأغلبية الثلثين. ورئيس مجلس قيادة الثورة هو رئيس الجمهورية، وهو يتمتع بالإضافة إلى نائبه بالحصانة التامة إذ لا يجوز اتخاذ أى إجراء بحق أى منهما إلا بإذن مسبق من المجلس، وهو الهيئة الوحيدة الصالحة لسؤالهما فى حالة خرق الدستور أو ارتكاب أعمال مخلة بمسئوليتهما(٣).

---

(١) راجع فى هذا الشأن: د. أحمد سرحال، المرجع السابق، ص ٢٧٧، ص ٢٨٧، ص ٢٨٨، وأيضاً: صلاح زرنوقة، المرجع السابق، من ص ٢٦٢ إلى ص ٢٦٨.

(٢) مادة ٣٨، وعدلت فى نهاية عام ١٩٧٧ إلى عدد الأشخاص الذين يؤلفون القيادة القطرية العراقية لحزب البعث أعضاء مجلس قيادة الثورة.

(٣) مادة ٤٥.

ويجتمع مجلس قيادة الثورة بدعوة من الرئيس أو نائب الرئيس، وتكون الاجتماعات سرية مغلقة وتنعقد برئاسة الرئيس الذى يوقع جميع القرارات الصادرة عنه، ويمثله على الصعيد الداخلى والخارجى، فرئيس المجلس هو الذى يتولى مراقبة أعمال الوزارات والمؤسسات فى الدولة ويدعو الوزراء للتداول . بل ولاستجوابهم إذا اقتضى الأمر واطلاع المجلس على ذلك. أما من حيث صلاحيات المجلس فهى بصفة عامة إصدار كافة القوانين والقرارات التى لها قوة القانون فى كافة الميادين، وبصفة خاصة يقوم المجلس (منفرداً) بإقرار شئون الدفاع والأمن العام ، وإعلان التعبئة العامة والحرب، وقبول الهدنة، والتصديق على مشروع الميزانية وعلى المعاهدات والاتفاقات الدولية، كما يبت المجلس فى استقالة الرئيس (حال استقالة البكر) أو نائبه، أو أحد الأعضاء بأكثرية الثلثين، وكذلك الأمر بالنسبة لإعفاء أحدهم من منصبه أو محاكمته بتهمة ما ومحاكمة نواب رئيس الجمهورية والوزراء[1].

المجلس الوطني:

ويتألف من ممثلين عن الشعب فى مختلف القطاعات، وينظم تشكيله قانون صدر سنة ١٩٨٠ من مجلس قيادة الثورة، ومدة ولايته ٤ سنوات، ويتكون مما يقل عن ٢٥٠ عضو منتخب عن كل ٥٠٠٠٠ مواطن عن طريق الاقتراع العام المباشر لكافة العراقيين البالغين ١٨ سنة، وينعقد المجلس عادياً فى دورتين فى السنة، وينعقد استثناءاً بناءً على دعوة رئيس مجلس قيادة الثورة، ويتمتع أعضاؤه بالحصانة وعدم المسئولية، ويختص المجلس الوطنى بالنظر فى مشاريع القوانين التى يقدمها إليه مجلس قيادة الثورة خلال ١٥ يوماً من تاريخ وصولها إلى

---

(١) نفس المادة السابقة.

مكتب رئاسته. فإذا وافق على المشروع المعين رفع إلى رئيس الجمهورية لإصداره، وإذا عدل فيه أو رفضه عاد هذا المشروع إلى مجلس قيادة الثورة حتى إذا قبل المجلس هذا التعديل رفع المشروع إلى رئيس الجمهورية لإصداره. أما إذا أصر مجلس قيادة الثورة على رأيه عقدت جلسة مشتركة للمجلسين المعنيين (الثورة والوطنى) للبت نهائياً فى المشروع بأكثرية الثلثين[1]. كذلك ينظر المجلس الوطنى فى مشاريع القوانين المقدمة من قبل رئيس الجمهورية، فإذا قبل المشروع يقدم إلى مجلس قيادة الثورة لبحثه حتى إذا وافق عليه هذا الأخير يصبح جاهزاً للإصدار من قبل الرئيس. أما إذا رفضه مجلس قيادة الثورة يعاد فى مهلة أسبوع إلى المجلس الوطنى الذى إن لم يأخذ برأى مجلس قيادة الثورة عقد مع هذا الأخير جلسة مشتركة للبت بصورة نهائية فى المشروع بأكثرية الثلثين، وتطبق ذات الإجراءات بالنسبة لمشاريع القوانين المقدمة من قبل ربع أعضاء المجلس الوطنى فى المسائل غير المالية والعسكرية[2]. ويحق أخيراً للمجلس الوطنى بناء على موافقة رئيس الجمهورية أن يستدعى الوزراء بقصد الاستيضاح والاستفسار أو اقتراح بإعفاء أى منهم من منصبه. وقد حدث فى ١١ مايو سنة ١٩٨٨ أن صوت المجلس الوطنى على اقتراح بإعفاء وزير الصحة وأحاله إلى الرئاسة للموافقة عليه، علماً بأن لهؤلاء الوزراء ولنواب رئيس الجمهورية، ومن كان بدرجتهم حق حضور جلسات المجلس الوطنى[3].

---

(١) مادة ٥١.

(٢) مادة ٥٣.

(٣) راجع فى هذا الشأن: د. أحمد سرحال، المرجع السبق، ص ٢٩٤.

رئيس الجمهورية:

وهو رئيس الدولة العراقية والقائد الأعلى للقوات المسلحة، وهو نفسه (كما تقدم) رئيس مجلس قيادة الثورة، ويتولى السلطة التنفيذية مباشرة أو بمساعدة نوابه ووزرائه، ويصدر ما يلزم من مراسيم لممارسة هذه السلطة، وهو الذى يعين نوابه والوزراء ويعفيهم من مهامهم ويعين كبار الموظفين والقضاة، وله عن طريق وزرائه تحضير مشروع ميزانية الدولة وإحالته للمجلس الوطنى لمناقشته، وله مراقبة أعمال الوزارات وإجراء المفاوضات وعقد الاتفاقات والمعاهات الدولية(١).

ومما تقدم: فإن مجلس قيادة الثورة هو المؤسسة الأم لنظام الحكم العراقى، وهو مركز السلطة ومحورها، فلا يصدر أى تشريع (حسب نص الدستور) إلا بعد إقراره والموافقة عليه من جانبه، كما أن المجلس الوطنى لم يمارس مهامه إلا مؤخراً (سنة ١٩٨٠) بينما مارس مجلس قيادة الثورة ولفترة طويلة التشريع، وبنص الدستور: لا يعدل الدستور إلا من قبل مجلس قيادة الثورة وبأغلبية ثلثى الأعضاء. كما يقوم مجلس قيادة الثورة أيضاً على أمور التنفيذ: كأمور الدفاع والأمن العام والتعبئة العامة والتصديق على الميزانية والمعاهدات الدولية وباقى أمور التنفيذ يمارسها رئيسه الذى يعين الوزراء ويقيلهم ويستجوبهم مطلعاً المجلس على ذلك. ومن هنا ينتهى الأمر عملاً إلى هيمنة مجلس قيادة الثورة على مؤسسات الدولة، كما أن رئيسه والمهيمن عليه وهو رئيس الحزب البعثى الاشتراكى: الحزب الحاكم (وشبه الوحيد) فى العراق الذى يقرر كافة الشئون السياسية العراقية من خلال قيادته القطرية ، كما أن أعضاء

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

مجلس قيادة الثورة هم الأعضاء المهيمنون على القيادة القطرية للحزب[1].

ثانيا: القوي السياسية في العراق

في الفترة من سنة ١٩٦٨ إلي سنة ١٩٩٠:

أولا: الأحزاب السياسية:

وبصفة عامة تقوم الحياة السياسية فى العراق على فكرة «الحزب القائد» وتعنى أن يضطلع حزب البعث العربى الاشتراكى بالدور القيادى فى المجتمع مع السماح بوجود أحزاب ثانوية إلى جواره تمهيداً إلى تصفيتها أو دمجها فى بنيانه، وهى فكرة مستعارة من فلسفة الأحزاب الشيوعية فى بداية تكوينها كما حدث فى الصين وفى دول أوربا الشرقية عقب الحرب العالمية الثانية[2].

حزب البعث:

وتجدر الإشارة هنا إلى أن حزب البعث انشئ فى دمشق سنة ١٩٤٤ على يد ثلاثة مفكرين سوريين درسوا فى فرنسا هم: ميشيل عفلق (وهو مسيحى على مذهب اليونان الأرثوذكس)، وصلاح الدين البيطار (وهو مسلم سنى) وزكى الأرسوزى (وهو علوى)، وكانت الصفة المميزة للحزب فى بدايته هى الدعوة إلى الوحدة العربية والقومية العربية،

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٢٩٤، ص ٢٩٥.

(٢) هذا ولئن كان الدستور العراقى قد ضمن للمواطنين حق تأسيس الأحزاب السياسية (مادة ٢٦)، لكن هذا النص لا يفسر إلا على هدى فكر الحزب القائد حيث يصرح بإنشاء أحزاب ثانوية لا تملك حق المعارضة فى الحد الذى تستطيع فيه أن تتناوب السلطة فيما بينها، انظر فى هذا الصدد: د. صالح حسن سميع، المرجع السابق، من ص ٣٩٥ إلى ص ٣٩٧.

ورؤيته للاشتراكية (لا الشيوعية) تركز على أهمية الشخصية القومية العرقية وترفض فكرة الطبقات الاجتماعية المتنافرة، وأنه متى تحرر العرب واتحدوا فسوف يذوب الصراع الطبقى، وبصفة عامة فإن «البعثية» غامضة فى مصطلحاتها وتفتقد أى إطار عملى وأى أهداف محددة بوضوح، ونتيجة لذلك فالوحدة العربية فى تصورهم لا تزال يكتنفها الغموض، كما أن الأحزاب والحكومات البعثية لم تعمل فعلاً نحو تلك الغاية(١).

ولقد جاءت الأفكار البعثية للمرة الأولى إلى العراق على يد عدد قليل من المدرسين السوريين فى أواخر سنة ١٩٤٩، وكان معظم البعثيين الأوائل من الشيعة، وبعد انقلاب سنة ١٩٥٨ كان الاستقطاب الرئيسى للمواطنين العراقيين بين «عبد الكريم قاسم» والشيوعيين ومؤيديهم من ناحية، والقوميين والبعثيين ومؤيديهم من ناحية أخرى، ونتيجة محاولة مجموعة من البعثيين اغتيال «قاسم» وفشلها، انهار تنظيم حزب البعث مؤقتاً إلى أن بدأ «على صالح السعدى» - بمباركة «عفلق» (الأمين العام لحزب البعث فى كل من سوريا والعراق) إعادة تنظيم الحزب فى العراق سنة ١٩٦١ من أشتات البعثيين، وفى وقت الاستيلاء على السلطة بواسطة البعثيين والقوميين فى سنة ١٩٦٣ لم يكن للبعث كياناً متجانساً، فلم يعمل بفاعلية إلا فى مجالات محدودة نسبياً (فى انتخابات اللجان التنفيذية العمالية والمهنية، وهى المجالات التى عادة ما يسيطر عليها الشيوعيون)، ولم يسع البعث العراقى أن يصل للسلطة عن طريق الانتخابات أو عن طريق برنامج معين، بل

---

(١) انظر: ماريون وبيتر سلوجلت، العراق الحديث من الثورة إلى الدكتاتورية، ترجمة مركز الدراسات والترجمة بالزهراء للإعلام العربى، ١٩٩٢، من ص ١٤١ إلى ص ١٤٤.

اعتمدعلى استخدام القوة والانقلاب العسكرى[1] . فقد شارك البعثيون فى الإطاحة بقاسم سنة ١٩٦٣ مع (عبد السلام عارف)، لكن (عارف) احتواهم وأودع قادة الحزب فى السجن فترة من الزمن، فدبر البعثيون لقتله واستكملوا مخططهم لإزاحة أخيه «عبد الرحمن» عن السلطة. وعند تولى البعث السلطة فى يوليو سنة ١٩٦٨ كان هيئة غير منظمة إلى حد ما وظل حزباً غير شعبى فى الكثير من المدن العراقية بسبب ما كان مسئولاً عنه منذ سنة ١٩٦٣ من أعمال القتل والتعذيب والإرهاب، ومع ذلك أصبح فيما بعد الحزب الوحيد المسيطر على أجهزة الدولة والجيش، وفى أواخر السبعنيات لم يعد حزب البعث العراقى يدعو إلى الاشتراكية بل دعم الاقتصاد الرأسمالى بتشجيعه القطاع الخاص إلى جانب القطاع الحكومى، ومنحت الشركات متعددة الجنسيات وغيرها من الشركات الأجنبية عقوداً هائلة[2] .

هذا ونوضح هنا إلى أن «البكر» بعد انقلاب سنة ١٩٦٨ قد راح يوطد سلطانه بإقامة جهازه الأمنى الخاص به برئاسة قريبه «صدام حسين»، وأداته فى ذلك كانت جهاز حزب البعث المطور حديثاً والذى سيطر عليه «صدام حسين» كذلك، والذى أصبح مسئولا عنه منذ انشقاق الحزب عن البعث السورى سنة ١٩٦٦ ، وأصبح مجلس قيادة الثورة فى

(١) وتجدر الإشارة هنا إلى أن العلاقات الشخصية والأصول الدينية أو الجغرافية المشتركة كانت عوامل حاسمة فى زمالة الحزب، فالروابط الشخصية والأسرية لعبت دوراً أكثرا أهمية من الفكر البعثى، فجماعة أحمد حسن البكر وصدام حسين التى جاءت إلى السلطة سنة ١٩٦٨ كان اتباعها مكونون من السنة من تكريت. انظر المرجع السابق، ص ١٦٨ . ولمزيد من التفصيل بصدد طريقة تناول البعث للسلطة انظر: عبد العزيز المهنا «الخليج بعد الغزو العراقى للكويت، دار الهلال بالرياض، ١٩٩١ ، من ص ٤٩ إلى ص ٥٤.

(٢) انظر: ماريون وبيتر سلوجلت، المرجع السابق، من ص ١٤٥ إلى ١٥٧ وص ٢٥٢ إلى ص ٢٥٦.

نوفمبر سنة ١٩٦٩ كله تقريباً من المثلث السنى المحدد ببغداد والموصل وتكريت، ووطد «البكر» و «صدام» نفسيهما فى مركز استطاعا امن خلاله زيادة إحكام السيطرة على مجلس قيادة الثورة إلى جانب تبعيث القوات المسلحة، وكان «صدام» على قمة أجهزة أمنية مختلفة (حيث سيطر على مكتب الأمن الوطنى التابع لمجلس قيادة الثورة وهو جهاز الأمن الخاص بالرئيس - الذين تعامل مع الحركات المعارضة السياسية والدينية داخل البلاد) وعلى رأس التنظيم الحزبى كذلك. وتغلغل الحزب البعثى فى جميع المؤسسات الحكومية والعسكرية وجميع التنظيمات الجماهيرية ووسائل الإعلام[1].

وهكذا تركزت السلطة فى يد حزب البعث وبدأ النظام يخضع مختلف التنظيمات الجماهيرية لسلطاته، وكان من الطبيعى ألا يحدث تعايش بينه وبين التعددية السياسية المحدودة، كما قام جهاز الأمن بتطهير المراكز القيادية فى كل من الخدمة المدنية والعسكرية من غير البعثيين، وكانت هناك قوات خاصة مكونة من لوامين سنة ١٩٧٦ بالإضافة إلى الحرس الجمهورى الذى كان بمثابة الحارس الخاص للنظام، فضلاً عن جيش الشعب الذى كان بمثابة مساعد لحزب البعث وأنشئ سنة ١٩٧٦ تحت قيادة «طه ياسين رمضان» (وأصبح تعداداه خمسة وسبعين ألف رجل سنة ١٩٧٩)، كما وضع مائة وخمسون ألف رجل تحت إمرة الداخلية (وهو رقم يعادل هناك ربع الموظفين العموميين تقريباً)، وكل هذه المؤشرات تدل على اهتمام قيادة البعث بحماية نفسها. ومن هنا أصبح حزب البعث منذ منتصف السبعينات جهازاً قوياً جيد التنظيم يبدأ من أصغر وحدات الحزب وتسمى «الحلقه»

---

(١) المرجع السابق، من ص ١٨٢ إلى ص ١٨٥، ومن ص ١٩٧ إلى ص ٢٠١، وص ٢٤٣.

وهى خليته الأولى، وتتكون من ثلاثة إلى سبعة أشخاص تناقش تعليمات قيادة الحزب، ومنذ تولى «صدام حسين» كامل الصلاحيات أصبحت المناقشات داخل الحلقات شكلية تعبر أساساً عن الموافقة على أوامر القيادة، والتنظيم الأعلى هو «الفرقة» ويتكون من عدد من الحلقات تغطى مناطق سكنية كالأحياء فى الحضر أو القرى فى الريف، أو الوحدات مثل المصانع والجامعات واتحاد نقابات العمل والإدارات الحكومية، ويعلو ذلك النظام الهرمى «الشعبة» وهو تتكون من خمس «فرق» ثم الفرع ويحتوى على شعبتين على الأقل (ويعمل الفرع على مستوى المحافظة) ويعلو ذلك «القيادة القطرية» وهى تعمل على المستوى الوطنى (الدولة) ثم تأتى «القيادة القومية» ويفترض أنها تعمل على المستوى العربى كله. وكل هذه التنظيمات مخترقة من قبل أجهزة الأمن المتصلة مباشرة «بصدام حسين»، بل إن من واجب كل عضو فى الحزب أن يكتب تقريراً عندما يشك فى تصرف أى جار له أو صديق أو فرد من العائلة(١).

وانطلاقاً مما تقدم وصل حزب البعث إلى أعلى درجات التنظيم وبما مكنه ذلك من التعبئة والسيطرة على الجماهير حينما يتطلب الأمر ذلك، ولقد دعم من ذلك كله تضخم ثروات العراق (كدولة نفطية) حيث سيطر البعث على الأصول الاقتصادية الرئيسية للبلاد وأعطته قوة

---

(١) وهذا البناء مشتق من التنظيم الأصلى الذى خطط له (عفلق) فى الأربعينات والخمسينات، لكن منذ تولى البعث السلطة سنة ١٩٦٨ لم يوضع هذا التنظيم بهذه الصورة إلا فى السنوات الأولى من عقد السبعينات حيث تشكلت قيادة الحزب ووحداته فى صورة تنظيم فعال ومؤثر، فمن عشرة آلاف عضو نشط ونصف مليون من المتعاطفين سنة ١٩٧٦ إلى خمس وعشرين ألف عضو نشط ومليون ونصف المليون من المؤيدين سنة ١٩٨٠، راجع فى هذا الصدد: المرجع السابق، من ص ٢٤٤ إلى ص ٢٤٨، ومن ص ٢٥٢ إلى ص ٢٦١.

واستقلال لم تتمع بها أية حكومة سابقة من قبل، بل وسيطر مجلس قيادة الثورة على الإنفاق الحكومي دون مساءلة من أحد[1].

وبصفة عامة كانت عملية تبعيث أجهزة الدولة بوسائل الإكراه فى كل مجالات الحياة السياسية مع تهميش كل القوى السياسية الأخرى واعتبارها خارجة على القانون، وارتباط ذلك كله بتوطيد الحكم الشخصى «لصدام حسين»، الذى لم يتسامح مع أى معارض من داخل الحزب أو خارجه، والذى يحاول باستمرار البحث عن مصادر جديدة لمساندة النظام القائم باستبعاد التنظيمات القائمة والالتفاف حول مناضلين جدد من أجل بقاء النظام وتأكيد لشرعيته[2].

الجبهة الوطنية:

ومنذ عام ١٩٧٣ قام حزب البعث بتوسيع قاعدة الحكم واستقطاب أحزاب أخرى إلى جانبه ، فعمل الحزب الشيوعى على إقامة الجبهة الوطنية والقومية التقدمية، والتى انضم إليها فى فترة لاحقة الحزب الديموقراطى الكردستانى، وفى نفس العام (١٩٧٣) صدر ميثاق العمل الوطنى الذى احتوى على أهم الأسس التى يقوم عليها المجتمع العراقى وتوجهات النظام الاشتراكى وبصفة عامة كانت هذه الجبهة خطوة من جانب حزب البعث فى محاولة لدمج هذه الأحزاب فى بنياته تمهيداً لتصفيتها[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٥، ص ٢٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

الحزب الشيوعي:

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الأفكار الاشتراكية والشيوعية قد غزت العراق وسيطرت على توجهات المؤسسات السياسية فيه، ويرجع نجاح الحزب الشيوعى فى جذب أعضاء له فى البداية إلى نجاحه فى مزج صراعه من أجل التغيير الاجتماعى بكفاحه لتحقيق الاستقلال القومى منذ العشرينات. وفى الفترة ما بين عامى ١٩٤٥، ١٩٥٨ كانت قيم ومبادئ الحزب والشيوعى تتصدر النضال الوطنى حيث كان ينادى باستبعاد الحلول الوسط مع النظام (الملكى) وضرورة الإطاحة به لوضع حد للاستغلال والفقر وقبل قيام انقلاب سنة ١٩٥٨ اكتسب الحزب الشيوعى ومنظماته قوة شعبية إلى درجة أنه كان قادراً على السيطرة على أحياء بغداد، وسيطر على اللجان التنفيذية لاتحادات الطلاب واتحادات الشباب وعصبة المرأة ونقابة المحامين والمهندسين والمعلمين..، كما قام الشيوعيون بتأييد (قاسم) فى انقلابه سنة ١٩٥٨، وحينما استولى البعثيون والقوميون على السلطة سنة ١٩٦٣ شن البعث وحلفاؤه حملة ضد الشيوعيين (بالاعتقال) واستمرت حتى احتوى «عبد السلام عارف» البعثيين، ورغم أن هذه الحملة أضعفت الحزب الشيوعى، إلا أنه بعد إزاحة البعثيين عن السلطة بواسطة «عبد السلام عارف» خفت شدة الاضطهاد للشيوعيين، وتمكن أقطاب الحزب الشيوعى (عبد الله بهاء الدين وعبد السلام الناصرى) من العودة إلى البلاد وإعادة تنشيط بعض خلايا الحزب، كما تخلى الشيوعيون عن عنفهم المتواصل نتيجة لبعد البعث فى تلك الآونة عن الحكم[1].

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٥، ص ١١٠، ص ١١١.

ونتيجة لتحسن العلاقات المصرية السوفيتية، والعراقية السوفيتية من عام ١٩٧٠ إلى عام ١٩٧٢ تزايد اعتماد حزب البعث على الاتحاد السوفيتى والدول الاشتراكية فى دعم برامجه الاقتصادية والاجتماعية (قبل ارتفاع سعر النفط وتضخم ثروات العراق)، كما تحسنت علاقة الحزب الشيوعى بالحزب البعثى حتى أن الحزب الشيوعى امتدح انجازات البعث فى المجالات الإجتماعية، والاقتصادية، والسياسية الخارجية المعادية للصهيونية والإمبريالية، ولكنه انتقد غياب الحريات وإيقاف صراع الجماهير من أجل الحرية، وفى سنة ١٩٧٣ أقام الحزب الشيوعى - كما تقدم - مع حزب البعث الجبهة الوطنية، وكانت وجهة نظر الحزب الشيوعى من الجبهة أنها أداة يمكن للمجتمع من خلالها أن يتحول جذرياً بمساعدة القوى الشعبية الشيوعية الطموحة، واستغل الحزب الشيوعى ذلك الوضع فى الحصول على حرية الحركة نسبياً، لتحقيق أهدافه، وفى نفس الوقت كان حزب البعث يرى فى التحالف مع الحزب الشيوعى - الذى أصبح منافسه الرئيسى بين الجماهير المنظمة فى الحضر - خطوة للحصول على مساندته وتمهيداً لاضعافه فى المستقبل(١).

ومنذ مايو سنة ١٩٧٨ بدأ البعث يبتعد عن الاتحاد السوفيتى بشكل واضح (وخاصة بعد تضخم ثرواته بسبب ارتفاع سعر النفط بعد حرب أكتوبر سنة ١٩٧٣) حيث هدد العراق فى مايو سنة ١٩٧٨ بقطع علاقاته الدبلوماسية مع الاتحاد السوفيتى لاستمراره فى دعم النظام الأثيوبى ضد الأرتيريين فى مطالبتهم الانفصالية، ومن هنا فإنه خلال العامين ١٩٧٨، ١٩٧٩ تحرك حزب البعث ضد الحزب الشيوعى

---

(١) المرجع السابق، من ص ٧٠ إلى ص ٧٣، ص ٢٥٧، ص ٣١٢، ص ٣١٣.

بشكل واضح (وقـد بـدأت الخـلافات بـين الحـزبين مـنـذ عـام ١٩٧٦).

وواضح إذن مما تقدم أن كلاً من الحزبين (البعثى- الشيوعى) كان يخطط لاحتواء الآخر، لكن الحزب الشيوعى الذى ألقى بثقله خلف البعث وأمسك عن توجيه انتقادات شديدة له، سمح للبعث أن يقيم تنظيماته مؤسساته دون معارضة، وحتى التنظيمات الجماهيرية (كاتحاد نقابات العمال - اتحاد الطلبة العام - جمعيات الفلاحين - رابطة المرأة العراقية..) التى كان الشيوعيون يهيمنون عليها دمجت فى قوائم حزب البعث، ومع زيادة عوائد النفط زادت فرص العمالة وارتفعت مستويات المعيشة فقل تبعاً لذلك دور الشيوعيين، كما أن حزب البعث غير لوائح النقابات بشكل جعل من المستحيل على الشخص غير البعثى أن يصبح عضواً فى قيادة اتحاد النقابات، وتحولت التنظيمات الشعبية الأخرى إلى مؤسسات بيروقراطية فى خدمة النظام، وزاد الضغط على الحزب الشيوعى (من جانب حزب البعث) منذ عام ١٩٧٤ حتى حل الحزب مراكزه وحصر نطاق نشاطه داخل مقره الرئيسى فى مناقشة مشاكل الطبقة العاملة. وبمطلع عام ١٩٧٨ بدأ هجوم البعث على الشيوعيين واتهموا بالعمالة لموسكو، وأعدم اثنى عشر شيوعياً اتهموا بممارسة نشاط غير مشروع قاموا به فى الجيش، على اعتبار أن ذلك مخالفاً لاتفاقية الجبهة التى كانت تنص على عدم السماح لأى حزب سوى البعث بممارسة أى شكل من أشكال النشاط أو التنظيم السياسى فى القوات المسلحة. وهكذا تم لحزب البعث احتواء الحزب الشيوعى، بعد أن أزاحه عن الجبهة سنة ١٩٧٩[1].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٦، ص ٢٤٧.

الأحزاب الكردية:

ونشير هنا إلى أن الأكراد يمثلون حوالى ٢٠ ٪ من سكان العراق، ولقد عاش الأكراد حتى نهاية الحرب العالمية الأولى تحت السيادة الأسمية إما لشاه إيران أو للسلطان العثمانى (حيث لم تكن الحدود بين إيران والإمبراطورية العثمانية قد حددت حتى عام ١٩١٣) وتأثر الأكراد (حال العرب) بالتيارات القومية (ولكن بدرجة أقل منهم)، فنتيجة للصراعات القبلية لم يتوحد الأكراد. ومع بداية العشرينات بدأت الجغرافيا السياسية للمناطق الكردية تتضح وتأخذ شكلها الحالى حيث أصبح الأكراد موزعين بين إيران والعراق وسوريا وتركيا(١).

وفى سنة ١٩٧٠ اتجهت القيادة العراقية لمعالجة المشكلة الكردية، فأقرت للأكراد الحكم الذاتى لمنطقة كردستان فى إطار الدولة الواحدة، ودعت الحزب الديمقراطى الكردستانى لمناقشة مشروع الحكم الذاتى بما لا يتعارض مع وحدة العراق. وفى سنة ١٩٧٤ صدر قانون يعطى لهم حكماً ذاتياً (لأقل من نصف إجمالى منطقة كردستان العراقية)، وبنهاية سنة ١٩٧٥، وبداية سنة ١٩٧٦ بدأ تهجير بعض الأكراد وتوزيعهم على القرى العربية، كما تم تدمير عدة قرى كردية، ورغم السياسات القمعية التى مارسها النظام البعثى إلا أن روح المقاومة الكردية لم تسحق تماماً، ومنذ عام ١٩٧٥ انقسم الأكراد إلى طائفتين متنافستين هما: الحزب الديمقراطى الكردى بزعامة «مسعود برزانى»، وحزب الاتحاد الوطنى للأكراد بزعامة «جلال الطلبانى». وأدعى الطالبانى قيامه ببناء حزب مؤسس على مبادئ الأيديولوجية الماركسية اللينينة، وطالب باتباع سياسة الصراع المسلح من أجل تحقيق الحكم

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الصدد ارجع إلى: المرجع السابق من ص ٦١ إلى ص ٦٩.

الذاتى للأكراد، ومازال الحزبان فى صراعهما من أجل قيادة الحركة الكردية حتى اليوم، ولقد استغل البعث ميزة الصراع بين الحزبين الكرديين من خلال محاولة استمالة أحدهما إليه ضد الآخر[١]. وكان للنظام العراقى البعثى اليد العليا باستمرار على الحزبين طالما أن الحدود مع إيران مغلقه، حيث كانت المعارضة الكردية تستمد قوتها من إيران إبان حكم الشاه[٢]، وعندما تم توقيع اتفاقية الجزائر سنة ١٩٧٥ (بين شاه إيران وصدام حسين نائب رئيس مجلس قيادة حركة ١٩٦٨) تخلت إيران عن دعم الأكراد فى مقابل أن تتوقف العراق عن دعم الخمينيين المعارضين لحكم الشاه[٣]، فتم للقوات العراقية تصفية الحركة الكردية عسكرياً (بعد انقطاع المساعدات الإيرانية عنها)، وعلى أثر قيام الحرب العراقية الإيرانية (١٩٨٠) وجد الأكراد أنفسهم أمام تأييد إيرانى من جديد، وهكذا فإن المعارضة الكردية تقوى كلما ساءت العلاقات بين إيران والعراق والعكس صحيح[٤].

الأحزاب الشيعية:

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى أن غالبية الشعب العراقى من الشيعة

---

(١) ولقد استمال البعث إليه حزب الاتحاد الكردى (جماعة طالبانى) وضم هذا الحزب إلى الجبهة الوطنية واستبعد الحزب الديمقراطى بزعامة، برزانى، لدعوته لانفصال الأكراد عن العراق، كما حظى «برزانى» بتأييد إيران.

(٢) فقد لجأ مصطفى البرزانى إلى الجبال وهدد بتوسيع عملياته اعتماداً على ما كان يأتيه من مساعدات خارجية من إيران.

(٣) حتى طلبت الحكومة العراقية من المعارضة الإيرانية البحث عن مكان آخر فاستقر (الخمينى) فى فرنسا.

(٤) راجع فى هذا الشأن: د. أحمد سرحال، المرجع السابق، ص ٢٨٨، وأيضاً: ماريون وبيتر سلوجلت، المرجع السابق، من ص ٢٦٢ إلى ص ٢٦٦، وكذلك: عبد العزيز المهنا، المرجع السابق، ص ٦٥ وما بعدها.

(فهم يمثلون أكثر من نصف سكان العراق)، ويتركزون فى المناطق الريفية الجنوبية، والأحياء الشعبية المكتظة بالسكان والمحيطة ببغداد، وفى «كربلاء» و «النجف»، وهم فى غالبيتهم يفضلون الابتعاد بأنفسهم بعيداً عن السلطة المركزية (التى تحتكرها الأقلية السنية) وبعضهم التحق بالقوات المسلحة كضباط فى عهود: الانتداب البريطانى و «الحكم الملكى» وعدد قليل منهم وصل إلى المراتب العليا كما كانت نسبة كبيرة من الجنود من الشيعة، وجرت عادة حكومات الانتداب والحكومات الملكية فى العراق على عدم التدخل فى الشئون الداخلية للمدن الشيعية المقدسة، واستمر الحال على ماهو عليه فى ظل حكم «عبد الكريم قاسم» و «عبد السلام عارف» وفى أعقاب انقلاب سنة ١٩٥٨، (حيث كان من بين المنظمين لهذا الانقلاب اثنان من الشيعه من جملة ١٥ ضابطاً)، ومع انتشار التعليم ساهم الشيعة بنصيب أكبر فى شغل الدرجات الوظيفية بالخدمة المدنية، وفى الستينات هاجرت أعداد كبيرة من الشيعة إلى المدن الكبرى فى الحضر، ونتيجة لما عانوه من حرمان شديد فقد اجتذب الكثير منهم مبادئ الحزب الشيوعى، والقليل منهم انضم إلى مجموعة «فؤاد الركابى» الشيعى (من مؤسسى حزب البعث العراقى سنة ١٩٥٢) الذى قام بتجنيد أصدقائه وأقاربه فكان الكثيرون من البعثيين العراقيين الأوائل شيعة. وعندما ترك «الركابى» البعث سنة ١٩٥٩ فقد تركوا جميعاً معه الحزب حيث انتقلت السيطرة على البعث على أيد التكريتيين (السنة)[١].

حزب الدعوة:

ومؤسس هذا الحزب الإسلامى (الشيعى) هو الإمام «محمد باقر

---

(١) انظر: مايرون وبيتر سلوجلت، المرجع السابق، من ص ٢٦٦ إلى ص ٢٧٨.

الصدر» في سنة ١٩٥٧ ، والذى ينحدر من أصول عائلة عربية، وهو الصديق المقرب للإمام «الخميني» أثناء إقامته في منفاه في النجف قبل عودته إلى إيران عقب نجاح الثورة هناك. وتجدر الإشارة هنا إلى أن كبار علماء الشيعة (كآية الله محسن الحكيم، وآية الله الخوئي) كانوا لا يقرون التدخل في السياسة. بل أقروا بترك شئونها للحكومات الزمنية السائدة، لكن الذى شذ عن هذه القاعدة هو «محمد باقر الصدر»، الذى أسس مع مجموعة من علماء الدين في النجف حزب الدعوة، وهم جميعاً ينتمون إلى المذهب الشيعي الجعفرى الذى يرتبط بفكرة الصراع السياسى على السلطة والارتباط بالمبدأ الحسيني[1]، وهو المذهب الأنشط (أو على الأقل الأبرز) بين مذاهب الشيعة هناك[2]، ويرجع ذلك إلى عدم ارتباطه بالحكم الرسمي واعتماده الذاتي على مصادره وتمويله الخاصة وارتباطه بالجمهور[3].

ولقد برز «محمد باقر الصدر» كرمز للمعارضة الشيعية، وحينما قامت الثورة الإسلامية الشيعية في إيران سنة ١٩٧٩ ، شجعت الحركة الشيعية وقادتها على الاشتباك مع البعث فهاجموا مكاتب الحزب ومراكز الشرطة وأعلنوا دعمهم للثورة، ورد البعث على ذلك بعرض منح مالية ضخمة للأغراض الدينية (وخاصة وأن علماء الشيعة حرموا من الوقف المخصص لعلماء السنة)، وفي نفس الوقت شن البعث حمله ضارية ضد الشيعة بالإعدام (وتم إعدام محمد باقر الصدر سنة ١٩٧٩) والقبض

(١) نسبة إلى حادثة مقتل الحسين بن على بن أبى طالب في العاشر من المحرم سنة ٤٠ هـ في كربلاء.

(٢) وتجدر الإشارة هنا إلى أنه توجد في العراق حوالى ١٧ طائفة دينية (من الشيعة والسنة)، انظر: تقرير منظمة العفو الدولية، سنة ١٩٨٣ ، ص ١٧ .

(٣) انظر: ماريون وبيتر سلوجلت، المرجع السابق، ص ٢٧٧ .

على أعداد كبيرة من الشيعة، كما أجهضت الحرب مع إيران أى إمكانية فى إعادة تشكيل الحركة فى العراق وإلا أصبح ذلك مرادفاً للخيانة(1).

الأحزاب السنية:

والفرع الثانى من التيار الإسلامى (بعد الشيعة) هو الفرع السنى الذى تعرض فى بداياته للمصادرة والضغط بجناحيه: حزب التحرير الإسلامى (بزعامة محمد الألوسى)، وحركة الإخوان المسلمين التى نجحت فى بناء فرع لها فى العراق (بعد تأسيسها فى مصر) منذ بداية الخمسينات، ومن أعلامها «عبد العزيز البدرى» الذى عذب فى سجون الحكم العراقى حتى الموت وخلفه «فليح السامرائى»(2).

وواضح من كل ما تقدم: أنه منذ مجئ البعث إلى السلطة سنة ١٩٦٨ اتجه فى التصدى إلى قوى المعارضة، وهى الحركات الشيوعية والإسلامية (بفرعيها الشيعى والسنى) والكردية إلى جانب البعث اليسارى المؤيد لسوريا وأقطاب الحركة القومية والناصرية. حيث سارع البعث إلى تصفية الحزب الشيوعى العراقى، والبعث اليسارى الموالى لسوريا فاعتقل قياداته وكوادره تحت غطاء اتصالهم بسوريا، كما اعتقل العناصر القومية والناصرية، ووجه التهم إلى مؤسس البعث فى العراق وأمين الحركة الإشتراكية العربية هناك «فؤاد الركابى» الذى اغتيل فى سجنه، كما أخذت السلطة البعثية فى تضييق الخناق على الحركة الإسلامية فاعتقلت قيادتها وأعدمت بعضها، وامتدت التصفية إلى الطبقة العسكرية والتجارية والسياسية وشملت آلاف العراقيين وبطرق

(1) المرجع السابق، ص ٢٧٧، ص ٢٧٨.

(2) المرجع السابق، ص ١٧٤.

مختلفة، واستمر النظام العراقى سنوات لتفريغ الساحة العراقية من المعارضة، وإن كان قد صار فى عمل تحالفات وقتية للوصول إلى إضعاف القوى الأخرى أو تحييد بعضها من أجل ضرب البعض الآخر(١).

وفى تقرير لمنظمة العفو الدولية(٢)، أكد على أن حقوق وحريات الإنسان (التى كفلها الدستور)(٣) فى العراق تتعرض لانتهاكات واعتداءات متتالية من خلال وجود محاكم خاصة تتسم بالسرية وعدم السماح بحضور محام للمتهمين واعتبار أحكامها ذات صفة نهائية لا تقبل الطعن من أى جهة قضائية، وفى فبراير سنة ١٩٧٧ (على سبيل المثال) اعتقل، ١٠٠ فرداً بعد أعمال شغب فى مدينتى كربلاء والنجف، وفى نفس الشهر شكلت محكمة خاصة قررت بالإجماع إعدام ثمانية أشخاص، وسجن خمسة عشر مدى الحياة .. كما اختفى ٨٠٠٠ كردى فى مارس سنة ١٩٨٥ منذ اعتقالهم سنة ١٩٨٣، وفى مارس سنة ١٩٨٦ أجرى إعدام شامل لأربعة آلاف مسجون سياسى فى معتقل أبو غريب(٤).

هذا وتنص المادة ٢٠٠ من قانون العقوبات العراقى رقم ١١١ لسنة ١٩٦٩ على ما يلى:

---

(١) المرجع السابق، من ص ٢٨٤ إلى ص ٢٩٣.

(٢) صدر فى أكتوبر سنة ١٩٨٣ بعد زيارة ميدانية قام بها وفد منها فى الفترة ما بين ٢٢-٢٨ يناير سنة ١٩٨٣.

(٣) حيث تنص المادة ٢٦ من دستور سنة ١٩٧٠ على ما يلى «يكفل الدستور حرية الرأى، والنشر، والإجماع، والتظاهر، وتأسيس الأحزاب..».

(٤) راجع فى هذا الصدد: التقرير المتقدم لمنظمة العفو الدولية، وأيضاً تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، الزهراء للإعلام العربى، ١٩٩٠، وكذلك : د. صالح حسن سيمع، المرجع السابق، من ص ٤١٦ إلى ص ٤١٨.

«يعاقب بالسجن لمدة لاتزيد عن سبع سنوات كل من روج أياً من المذاهب التى ترمى إلى تغيير مبادئ الدستور الأساسية أو النظم الأساسية للهيئة الإجتماعية..» وفى ٢٣ أغسطس سنة ١٩٧٤ أجرى تعديل على هذه المادة ونشر فى العدد ٢٢٩٠ من جريدة الوقائع العراقية الرسمية، وتضمن التعديل الفقرتين التاليتين:

أ- يعاقب بالإعدام كل من انتمى أو ينتمى إلى حزب البعث العربى الاشتراكى، وأخفى انتماءاته وارتباطاته الحزبية والسياسية السابقة.

ب- يعاقب بالإعدام كل من انتمى أو ينتمى إلى حزب بالبعث العربى الاشتراكى، وهو على علاقة ما بأى جهة حزبية أو سياسية أخرى.

وفى عام ١٩٧٦ نشرت الوقائع العراقية فى عددها المرقم ٢٥٦١ تعديلاً جديداً على نفس المادة بإضافة الفقرة التالية:

ج- يعاقب بالإعدام كل من انتمى أو ينتمى إلى حزب البعث العربى الاشتراكى ثم ينتمى - بعد قطع علاقته بحزب البعث - إلى أى جهة حزبية أو سياسية أويعمل لحسابها أو لمصلحتها.

وفى ٧ يونيو سنة ١٩٧٨ أجرى تعديل جديد بإضافة الفقرة التالية:

د- يعاقب بالإعدام كل من كسب إلى أى جهة حزبية أو سياسية شخصاً له علاقة تنظيمية بحزب البعث حالياً أو كانت علاقة به فى يوم من الأيام.

وهكذا فإن الأمر ينتهى عملاً فى النظام العراقى إلى حكم فرد مطلق مستبد، يختفى وراء دستور شكلى، حيث جاء دستور ١٩٧٠

العراقى كتقليع سياسى لحكم ديكتاتورى بعيد عن واقعه من ناحية، ولم يصاحبه أى تطور فعلى لقوى الحياة السياسية هناك بحيث مكنها من رسم السياسات العامة لمجتمعها أو المشاركة فيها من ناحية أخرى، مما يؤكد كذلك لصحة فرضى الدراسة (كما فى مصر والأردن فى فترات الدراسة المشار إليها)، ويفسح المجال لوجود ظاهرة الاختلال فى التوازن بين الهياكل الدستورية وواقعها السياسى فى العراق.

خاتمة الفصل الرابع

وفى النهاية فإنه واضح من كل ماتقدم أن تحليل نظم الحكم فى العالم العربى قد اقتضى أن نعرض فى البداية التعريف بعبارة «النظم السياسية» والتى هى مجموعة مؤسسات منظمة تنظيماً قانونياً مسبقاً وتقوم على وظائف سياسية جاءت إعمالاً لمجموعة قيم وكأداة لتحقيق أهداف سياسية معينة، وأشرنا إلى أن النظم الغربية الحديثة إما أنها نشأت نشأة تاريخيه (حال النظام السياسى الإنجليزى) أو نشأت نشأة فلسفية (حال النظام السياسى الأمريكى أو الفرنسى)، ثم ميزنا بين هذه «النظم السياسية»و «النظم التحكمية» التى لم تنشأ تاريخياً أو فسلفياً، وجاءت هياكلها الدستورية بصورة تحكمية.

وحتى نوضح أن هذه النظم التحكمية لاتعبر عن واقع مجتمعها السياسى والاجتماعى، فقد اقتضى الأمر منا أن ننطلق فى ذلك من تصوير فرضين أوليين من واقع مجتمعات دول العالم العربى (موضع الدراسة) على نحو ما تقدم، وبعرضهما على واقع تلك المجتمعات لإثبات صحتهما، فقد تبين لنا صحة ما يلى:

أولا، بصدد الفرض الأول: أن هناك علاقة استقلال (وليست توافق) بين الهياكل الدستورية فى تلك المجتمعات وواقعها السياسى.

ثانيا، أن الهياكل الدستورية لتلك الدول لم تأت مصحوبة بتطور للقوى الفعلية للحياة السياسية بها على نحو مكنها من أداء دور فعلى فى رسم السياسات العامة لمجتمعاتها أو المشاركة فيها.

هذا وطالما أثبت التحليل المتقدم صحة هذين الفرضين فهما يرقيان إذن إلى مستوى الحقائق العلمية (كفروض علمية)، ويؤكدان على أن تلك النظم جاءت بصورة تحكمية حيث لم تعبر عن واقع مجتمعها السياسى والاجتماعى مما أفسح المجال لوجود ظاهرة الاختلال فى التوازن بين الهياكل الدستورية والواقع السياسى لتلك النظم، حيث نقلت تلك الهياكل الدستورية من مجتمعات نشأت فيها نشأة تاريخية أو فسلفية معبرة عن مقومات مجتمعها السياسية. والاجتماعية إلى مجتمعات ذات واقع سياسى واجتماعى مختلف، فكان لابد وأن ينتهى الأمر إلى نتيجة حتمية هى: الاختلال فى التوازن بين الهياكل الدستورية وبين واقع تلك المجتمعات وبما يهيئ إلى عدم استقرارها، وعدم قدرة هذه الهياكل الدستورية على الاستمرار.

ومن هنا ننتهى إلى حقيقة علمية مضمونها: أن النظم السياسية ليست جديرة بأن توصف هكذا إلا إذا جاءت معبرة عن واقع مجتمعها السيايسى والاجتماعى مما يهيئ لها قدرتها على الاستمرار وقدرة مجتمعها على الاستقرار السياسى، وفى هذا يقبع التفسير العلمى لظاهرة الاختلال فى التوازن بين الهياكل الدستورية وواقعها السياسى.

إن النظم السياسية التى تؤدى دوراً فعلياً فى مجتمعها فى عالمنا

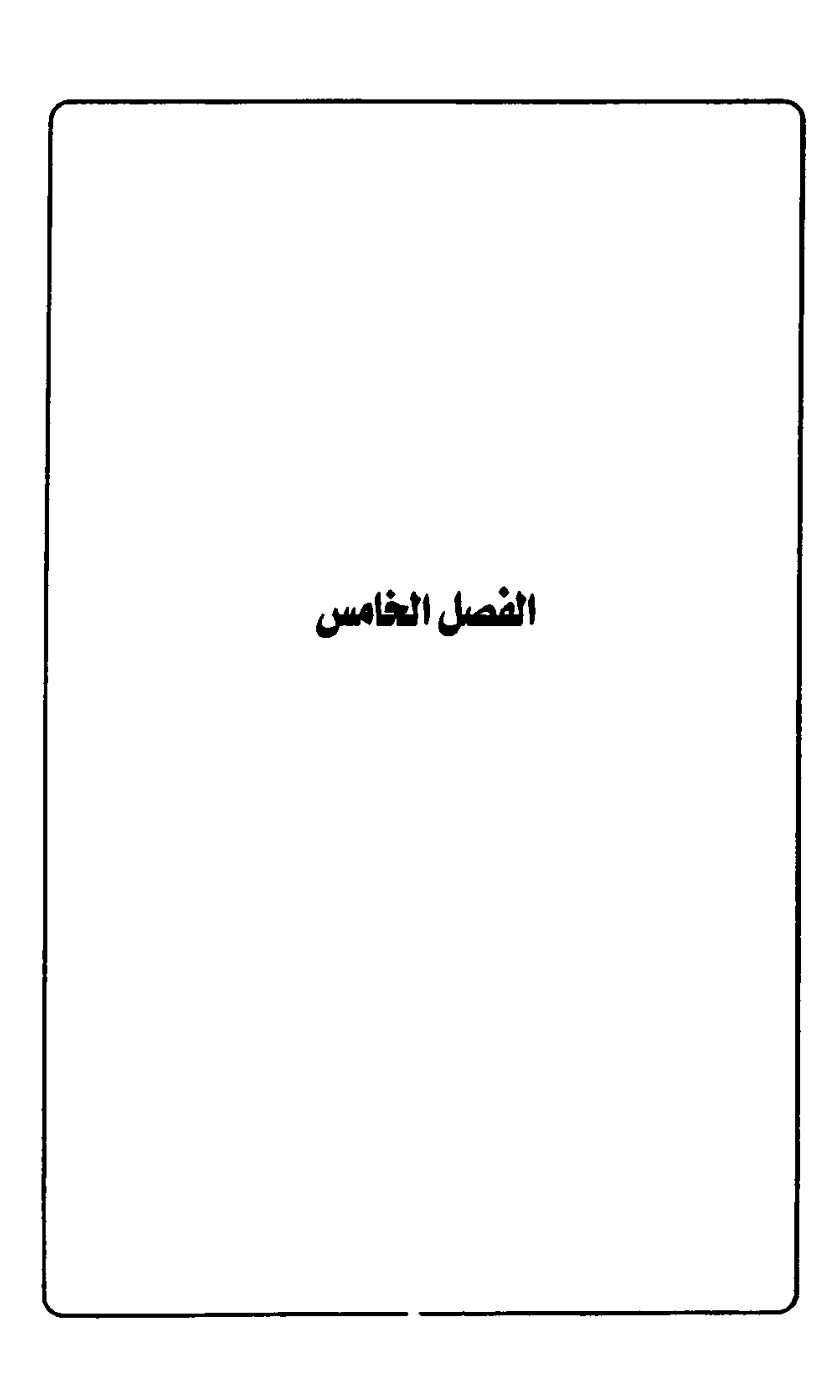
الحديث، ومن ثم النظم الحية، وخاصة تلك النظم التى تشكل نماذج أو قوالب أصيلة هى نماذج صنعها تاريخ أصحابها الطويل السياسى والاجتماعى، ومن ثم كان لها أصالتها وكانت لها قدرتها على الاستمرار والنفاذ، وذلك دون ما يعاصرها من نظم مصنعة راحت تنقل هذه النماذج كمجرد أقنعة تخفى وراءها حكاماً يمارسون الحكم بصورة بعيدة تماماً عن المضمون الموضوعى لها. إن لفظة «النظام» والمقابلة فى الغرب للفظة "Regime" تعنى فى لهجة المعارف الاجتماعية (السياسية – الاقتصادية – القانونية)، وفى مدلولها العام كل كيان متسق بمجموعة من علاقات عضوية وظيفية، ويؤكد لاتساقها ولقدرتها على استمرارها وكسند لشرعيتها مجموعة من قواعد قانونية بصرف النظر عن طبيعة مصدرها (العرف – التشريع – الاتفاق) وعلى وضع يهيئ لها من موقعها فى عالم التمثلات الجماعية، ومن ثم يأتى تمتعها بالقبول العام فى مجتمعها.

أما الحكومات التى تدعى أنها ديموقراطية أو على الأقل أنها تستند فى قيامها على القيم الديموقراطية (رغم كونها على نقيض منها) من خلال قيام مؤسسة (تستند إلى دستور شكلى) على صفة التشريع ويعين أعضاءها بالانتخاب بيد أنها فى الواقع ليست أكثر من أداة فى يد حكومة فرد مطلق أو فرد مستبد، وأن انتخاب أعضائها مجرد إجراء شكلى لا جدية فيه . كما أن من بينها ما يقع فى قبضة زعامات مفروضة بالقهر وتدعى بقاءها بإرادة الشعب استناداً إلى انتخابات لا يعرض فيها على الناخبين إلا مرشح واحد فى شكل استفتاء تعد له وتدير عملياته أجهزة الزعيم الأوحد. وبعضها تحكمه نفر هيأت أوضاع التخلف الاقتصادى والثقافى فى مجتمعاتها حكماً فطياً مختفياً وراء

واجهات دستورية ومؤسسات حكومية (برلمان وحكومات مصنوعة) وهكذا.

من هنا فإن نظم الحكم فى دول العالم العربى (موضع الدراسة) رغم التشابه (الظاهرى) بينها وبين النظم الغربية الحديثة فى الملامح العامة ودرجات التركيب (الواجهات الدستورية) إلا أن هناك تبايناً فى الأداء الفعلى للمؤسسات السياسية ناتج عن التباين فى البيئة السياسية والاجتماعية. وتلك الدول حين تلجأ إلى النموذج الغربى لتأخذ به، فهى تأخذ به صدقاً أحياناً أو تقنيعاً فى أغلب الأحيان لحكم الفرد أو القلة أحياناً أخرى وهكذاً.





الفصل الخامس

الفصل الخامس

في النظام السياسي في الإسلام

ونعرض هنا فى هذا الفصل للتصور الإسلامى لما يجب أن تكون عليه مؤسسات الحكم فى الدولة فى أدائها لوظائفها وأهدافها، انطلاقاً من أن أصول وجذور النظام السياسى الإسلامى (الأهداف العليا والمبادئ الأساسية التى يسعى هذا النظام إلى إعمالها) قد صورت فى الكتاب والسنة.

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى أن النظام السياسى فى الإسلام، والذى استنبطت أحكامه وقيمه من الكتاب والسنة: ينفرد عما عداه من النظم الوضعية الحديثة (الليبرالية والشمولية ..) بعدة خصائص هى خصائص ينفرد بها الإسلام بشكل عام عما عداه من الشرائع والنظم الوضعية، وتتمثل فى :

- أولاً: الربانية:

فالإسلام نظام ربانى المصدر، ونقطة الافتراق بينه وبين جميع النظم الأخرى هى أنه نظام ربانى وأنها نظم وضعية، وتعنى الربانية أن المجتمع الإسلامى هو مجتمع من تصوير شرعية إلهية ثابتة الأصول وهو متكيف بها محكوم بقيمها. بينما النظم الوضعية هى من تصوير مجتمعاتها تصاغ وتكيف وفق ما يرتضيه القائمون على سلطة الأمر فيها[1]. كما تعنى الربانية كذلك أن الإسلام نظام جاء لصالح كل إنسان

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، مشروع دستور إسلامى مقترح للدولة المصرية، الإسكندرية، ١٩٥٢.

على تباين أوضاعه الاجتماعية والاقتصادية، بينما لا تعدو النظم الوضعية إلا أن تأتى فى النهاية على مقتضى مصالح الفئة الغالبة .

ثانيا: الواقعية:

وتعنى واقعية الإسلام أنه جاء معايشاً للناس على الأرض، فهو يقر برغبات الإنسان ويقف عند مجرد تطويعها لخير الفرد ولخير الجماعة، وفيما يعنينا فالأصل فى السلطة أنها رغبة في التسلط على الآخرين ويأتى الإسلام فيطوعها، فحتى لا يستبد بها القائمون عليها يأمر الإسلام بداية بطاعتهم من جانب المحكومين من حيث المبدأ، وباعتبار أن ذلك ضرورة يقتضيها قيام المجتمع واستمراره: «يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»[1]، غير أن هذه الطاعة مرهونة بالتزام أولى الأمر بشريعة الإسلام حيث لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، وكما قال الرسول (صلى الله عليه وسلم): «لا طاعة فى معصية الله إنما الطاعة فى المعروف»[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على مقتضى واقعية الإسلام تلك؛ يجمع الإسلام بين الثبات والمرونة ـ الثبات فيما يجب أن يخلد ويبقى، والمرونة فيما ينبغى أن يتغير ويتطور. ففى مجال النظم السياسية مثلاً يقدم لنا الإسلام مبادئ عامة ثابتة لا تتغير (صالحة للتطبيق فى كل زمان ومكان) يقوم عليها النظام السياسى الإسلامى. بينما لم يقدم الإسلام هيكلاً أو شكلاً معيناً للمؤسسات السياسية القائمة على سلطة الأمر فى المجتمع الإسلامى، فهذه أمرها فى الإسلام متروك لتباين الحضارات بما فى ذلك من درجة تقدم فن التنظيم السياسى. من هنا

---

(١) سورة النساء ـ الآية ٥٩ .

(٢) أخرجه مسلم فى صحيحه، والنسائى فى سننه .

فالإسلام لا يرفض من حيث المبدأ هيكلاً معيناً من تلك الهياكل فكلها إسلامية إذا ارتبطت بالقيم والمبادئ الإسلامية .

ثالثاً: الشمولية والعمومية :

وتعنى شمولية الإسلام أنه جمع بين شئون الدنيا والدين، وأنه يوازن بين الجانب الدنيوى والجانب الأخروى. وهنا تبدو عظمة الإسلام فى أنه يقدم إلى جانب حضارة المادة ثقافة الروح، فالإسلام ليس ديناً فحسب وإنما هو دين ودولة، فلقد كان محمد بن عبد الله (ﷺ) صاحب الرسالة هو الحاكم وهو الرئيس الذى يقوم على أمور الأمة فى شئون الدنيا والدين، ومن ثم فلا فصل ألبتة بين الدين والسياسة .

هذا وتعنى عمومية الإسلام أنه يتجه إلى الإنسان فى شتى مجالات حياته وعلى اختلاف الزمان والمكان، ومن ثم فهو دين عام .

مما تقدم وعلى مقتضى تلك الخصائص التى ينفرد بها الإسلام عما عداه من الفلسفات الزمنية، والأديان والشرائع، فنحن مطالبون أمام هذا بالتفاعل مع العصر الذى نعيشه بدءاً وانتهاءً بالقيم والمبادئ الإسلامية كما نهج إلى ذلك المسلمون الأوائل فعاشوا الإسلام ديناً دولة.

وإذ عرضنا للخصائص التى ينفرد بها الإسلام فى مواجهة النظم الوضعية نعرض هنا للأهداف العليا والمبادئ الأساسية للنظام السياسى الإسلامى كما صورت فى الكتاب والسنة .

أولاً: الأهداف العليا للنظام السياسي الإسلامي :

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى موقف الإسلام من عبارتى «الخير العام» و «المصلحة العليا للجماعة» الحديثتين. وبالنسبة لعبارة «الخير

العام، فهى عبارة تجريدية - تعلى التجرد من المصالح الفردية، وإلى هنا تلتقى كل الفلسفات الإنسانية عند هذا الحد. ولكن حينما تتجه هذه الفلسفات لبيان ماهية «الخير العام» تنتهى إلى المصلحة العليا والتى لها معايير أيديولوجية .

وفى هذا الصدد يلتقى «الإسلام» مع غيره من تلك الفلسفات الوضعية فى أنه ينشد «الخير العام»، لكن «الإسلام» يتمثل «الخير العام» وتبعاً لذلك المصلحة العليا للمجتمع الإسلامى فى هدف عام رئيسى هو هدف الدولة الإسلامية وغايتها، والذى يتمثل فى إقامة المجتمع المسلم بكل معالمه التى تحددت فى الكتاب والسنة. ويتم إقامة هذا المجتمع المسلم من خلال وظائف تقوم بها الدولة الإسلامية: وظيفة داخلية: تتمثل فى تدبير مصالح المحكومين وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وربط المجتمع الإسلامى ببعضه البعض، ووظيفة خارجية تتمثل فى نشر الدعوة: «الجهاد»[1] .

- غاية الدولة في الإسلام :

وانطلاقاً من هدف الدولة الإسلامية المتقدم، فإن السلطة السياسية فى المجتمع الإسلامى تقوم شرعياً على أساس أنها تكون ملتزمة فى أدائها لوظائفها فى السعى لتحقيق أهدافها المحددة سلفاً فى الكتاب والسنة. فالشرعية كما سبق تعنى التزام السلطة السياسية فى قيامها وفى

(١) لمزيد من التفصيل بشأن وظائف الدولة الإسلامية ارجع إلى: د. حامد ربيع، فى تحقيقه لكتاب سلوك المالك فى تدبير الممالك، لشهاب الدين بن أبى الربيع، دار الشعب، ١٩٨٠، ص ٢٩٠. وانظر كذلك عبدالعزيز صقر، نظرية الجهاد فى الإسلام - حول تحليل المفاهيم والمقومات الأساسية فى التقاليد الأولى، ورسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣، من ص ١٩ إلى ص ٢٥، وعن وظيفة الجهاد تفصيلاً انظر: ص ١٤٠ وما بعدها .

استمرارها بأهداف مجتمعها العليا وبمبادئه الأساسية - هذا فيما يتصل بدور الشرعية أما «هدف الشرعية» فهو يتمثل فى تحقيق هذه الأهداف العليا للمجتمع ومبادئه الأساسية .

من هنا فإن «الخير العام» فى الإسلام ينتهى إلى «مصلحة عليا» قوامها إقامة المجتمع الإسلامى كما صور فى الكتاب والسنة[1]، وهذه هى الغاية التى ما قامت الدولة الإسلامية إلا لتحقيقها. بل إن هذه الغاية تكون عقيدة الإنسان المسلم الذى ترتب على عدم إيمانه بها فقدان صفته كمسلم،ومن ثم يجب عليه تحقيقها فى حياته، واستخلاص تصوره للحياة منها. فالرسول (ﷺ) بعث لإقامة دين الله فى الأرض ثم خلفه فى ذلك خلفاؤه، وكانوا بحكم هذه الخلافة ملتزمين بالسير فى الطريق الذى سار عليه رسول الله (ﷺ) فى إقامة الدين وفى نشره اقتداءً به (صلوات الله وسلامه عليه) .

- الخلافة :

وحيث إن هدف الدولة الإسلامية يتمثل فى إقامة المجتمع الإسلامى كما صور فى الكتاب والسنة تأتى لذلك «الخلافة» أو «الإمامة» أو «رئاسة الدولة الإسلامية»، وتكون وظيفة الخليفة «رئيس الدولة الإسلامية» إقامة الدين ورعاية مصالح المحكومين وذلك بقيامه على شئون الدولة فى الحدود التى رسمها الإسلام. وهى أمور لا تتم إلا بالقوة والإمارة وولاية أمر الناس وهى أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها[1]. ومن هنا عُرفت «الخلافة» بأنها خلافة الرسول (ﷺ) فى

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى: د. فوزى محمد طايل، أهداف ومجالات السلطة فى الدولة الإسلامية، رسالة دكتوراه (منشورة) كلية الحقوق، جامعة القاهرة، دار النهضة، ١٩٨٦ ، ص ٥ وما بعدها .

إقامة الدين وسياسة الدنيا[٢]. فالرسول (ﷺ) كان يقوم بوظيفتين: وظيفة التبليغ عن الله، ووظيفة القيام على أمر الله وسياسة الدنيا به. فلما توفى الرسول (ﷺ) انتهت وظيفة التبليغ بعد كمال الرسالة وتمامها، وبقيت الوظيفة الأخرى فوجب أن يقوم بأدائها من يستطيع القيام بأعبائها، ولأنه يخلف الرسول (ﷺ) فى هذا الأمر سمى «بالخليفة». وهنا نؤكد على أن الإسلام لم يعرف الفصل بين الدين والدولة، فتلك خاصة أصيلة فيه. ذلك أن الرسول (ﷺ) صاحب الرسالة كان هو نفسه رئيس الدولة وقائد الجند وكان يقوم على أمور الدنيا والدين معاً[٣].

وانطلاقاً مما تقدم فقد قرر الفقهاء والمفكرون المسلمون أن نظام الخلافة إنما قام ليحمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الدنيوية والأخروية[٤]. ويلتزم «الخليفة - كما يقرر الفقهاء - بعدة واجبات تدور جميعها حول تلك الغاية المتقدمة، فهو يلتزم بحفظ الدين سواء بنشره أو الدعوة إليه، وجهاد أعداء الإسلام، ورعاية مصالح المسلمين، وكل هذا يقتضى منه تنفيذ أحكام الدين من إقامة الحدود، وتحقيق العدل بين أفراد المجتمع الإسلامى، وحمايتهم من العدوان

---

(١) انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، نسخة التيمورية، ص ١٨٤ .

(٢) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، والولايات الدينية، دار الفكر، القاهرة ١٩٨٣، ص٧ .

(٣) لمزيد من التفصيل بشأن كون الإسلام ديناً ودولة ارجع إلى: خالد محمد خالد، الدولة فى الإسلام، دار ثابت، ١٩٨١ . وكذلك د. نادية محمد عباد، بين الحاكم والرعية فى ضوء القرآن والسنة، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر، ١٩٨٤، ص٣. وكذلك: د. عبدالحميد متولى، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٨، ص ٩٢ . وكذلك: د. القطب محمد القطب، الإسلام والدولة، دار الاتحاد العربى، ١٩٨٢، من ص ٦ إلى ص ٣٣، وكذلك: د. حازم الصعيدى، الإسلام والخلافة، مكتبة الآداب، ١٩٨٤، من ص ٥٧ إلى ص ٧٤ .

(٤) انظر: ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، ص ١٧٠ .

عليهم ورد هجمات أعداء الإسلام الفكرية أو العسكرية إلخ[1]، ثم هو أخيراً مكلف بإقامة الجهاز الحكومى والإدارى القادر على تحقيق هذه الأهداف والإشراف على هذا الجهاز .

- مضمون هدف الدولة الإسلامية :

إن إقامة المجتمع الإسلامى بكل معالمه التى تحددت فى الكتاب والسنة كهدف نهائى للدولة الإسلامية يقتضى (مما تقدم) تحقيق هدفين هما: إقامة الدين، وتحقيق مصالح المحكومين. هذا ولئن كان هدف الدولة فى الإسلام يتمثل أساساً فى إقامة الدين ونشر الدعوة فلا يعنى هذا أن عمل رئيس الدولة لا يتعلق بمصالح الأفراد، فالرئيس يعنى بهذه المصالح سواء تعلقت بمسلمين أو بغير مسلمين فى المجتمع الإسلامى. إن الشريعة الإسلامية فى جملتها جاءت لتحقيق مصالح الناس، وما من حكم بها إلا ويقصد به مصلحة خاصة أساسها المحافظة على النفس أو العقل أو العرض أو المال أو الدين[2]. إلا أن تقرير هذه المصلحة وكيفية تحقيقها يكون وفقاً للقيم الإسلامية التى يكون الهدف من الخلافة (رئاسة الدولة) إقامتها ونشرها على مستوى المجتمع المسلم الكلى .

ومن هنا فإن «هدف الدولة فى الإسلام» (هدف الخلافة) ذو مضمونين: أولهما: إقامة الدين، وثانيهما: تحقيق مصالح المحكومين. أما عن إقامة الدين فهو الهدف الأساسى الذى يجب أن تلتزم به الدولة الإسلامية. إنه مبرر وجودها وسر تميزها عن غيرها من الدول. بل إن

(١) لمزيد من التفصيل بهذا الشأن ارجع إلى: الجوينى: غياث الأمم، تحقيق د. مصطفى حلمى، ود. فؤاد عبدالمنعم، دار الدعوة بالإسكندرية، ١٩٧٥، ص ٨٩ .

(٢) انظر: عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقة، دار القلم، ١٩٥٦، ص ٢٠٠ .

الجماعة المسلمة التى تشكل فى تجمعها السياسى صورة الدولة، لا يجمع بين أفرادها إلا صفة الإسلام[1]. هذا ولا تتم إقامة الدين إلا بالقوة (بالسلطة) فلا قيام للدين إلا بها. ذلك أن الدين والسلطة لا ينفصلان فى المجتمع وذلك انطلاقاً من مقدمات إسلامية منها: «الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور»[2]، «ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوى عزيز»[3]. وكما قال ابن تيمية: «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[4]. وهنا أوجب الفقهاء واجبات على سلطة الأمر فى الدولة الإسلامية بشأن إقامة الدين هى: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، وجهاد من عاند الإسلام[5].

وتجدر الإشارة هنا (فى إطار المضمون الأول لهدف الدولة فى الإسلام - إقامة الدين) إلى أن المقصود «بإقامة الدين» أمرين: أولهما: تطبيق الشريعة الإسلامية (على نحو ما تقدم) وثانيهما: نشر الدعوة الإسلامية (نشر الدين) خارج الحدود - أى العمل على إعلاء كلمة الله فى الأرض من جانب القائمين على سلطة الأمر فى الدولة الإسلامية، فإن تقاعس أفراد الدولة الإسلامية (حكاماً ومحكومين) استبدلهم الله

---

(١) انظر: د. محمد سليم العوا، النظام السياسى للدولة الإسلامية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٧٩، ص ١٤٧ .

(٢) سورة الحج، الآية ٤١ .

(٣) سورة الحديد، الآية ٢٥ .

(٤) انظر: ابن تيمية، الحسبة فى الإسلام، دار عمر بن الخطاب، ص ٢٧ .

(٥) انظر: الماردوى، المرجع السابق، ص ١٤ .

بغيرهم: «يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا فى الآخرة إلا قليل. إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً والله على كل شيء قدير»[1]، «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم»[2]، «ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد»[3]، «وربك الغنى ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين»[4].

وبصدد المضمون الثانى لهدف الدولة فى الإسلام: «تحقيق مصالح المحكومين» فإنه إذا كان هدف إقامة الدين من الأهمية بمكان على أساس أنه الغاية والهدف الأساسى للدولة الإسلامية، فإن هدف تحقيق مصالح المحكومين (من المسلمين وغير المسلمين) يحتل مكاناً من الأهمية يجعله يقف جنباً إلى جنب مع إقامة الدين «ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد رتب على طاعته واجتناب معصيته مصالح الدارين: الدنيا والآخرة. وكما يترتب على الطاعة واجتناب المعصية مصالح الفرد الدنيوية والأخروية فإن الحاكم يجب عليه التصرف بما فيه الأصلح للمحكومين لأنه يولى للقيام بجلب مصالح المولى عليهم ودرء المفاسد

---

(١) سورة التوبة، آية ٣٨، ٣٩ .

(٢) سورة المائدة، آية ٥٤ .

(٣) سورة إبراهيم، آية ١ .

(٤) سورة الأنعام، آية ١٣٣ .

عنهم»[1]. ولقد أوجب الفقهاء هنا على الحاكم واجبات لتحقيق هدف «تدبير مصالح المحكومين» منها: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة وحماية الديار ليتصرف الناس فى المعايش وينتشروا فى الأسفار آمنين، وتنفيذ الأحكام بين المتنازعين ..الخ .

هذا ويتداخل الحرص على تحقيق الناحيتين (المضمونين) فى هدف الدولة الإسلامية فى إيجاب إقامة الحدود لتصان محارم الله وتحفظ حقوق العباد، وأن يباشر الحاكم بنفسه مشارفة الأمور، وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة[2].

وجملة القول هنا بشأن مضمون «هدف الدولة فى الإسلام» أنه يتحدد فى إقامة المجتمع المسلم كما صور بالكتاب والسنة، وأن ذلك يتم من خلال تحقيق الأهداف الآتية :

أولاً: إقامة الدين، وذلك من ثنايا تطبيق الشريعة الإسلامية بين أفراد المجتمع الإسلامى، ونشر الدعوة الإسلامية خارج الحدود .

ثانياً: تحقيق مصالح المحكومين .

ونؤكد هنا على أن هذه الأهداف تأتى مرحلياً، حيث يأتى هدف تحقيق مصالح المحكومين (أى توفير الاحتياجات الضرورية لمعيشتهم)، جنباً إلى جنب مع هدف تطبيق الشريعة، فإذا تحققت مصالح المحكومين وطبقت الشريعة، جاء الهدف التالى وهو نشر الدعوة.

---

(١) انظر: عز الدين بن عبدالسلام، قواعد الأحكام، القاهرة ١٩٦٨، ص ١١، ٧٤ .

(٢) انظر: الماوردى، المرجع السابق، ص ١٤، ص ١٥ .

هدف الدولة الإسلامية شرط ابتداء وشرط بقاء :

وانطلاقاً مما تقدم فإن الهدف النهائى للدولة الإسلامية بشتى مؤسساتها إنما ينحصر فى إقامة مجتمع إسلامى كما تحددت معالمه (بكل قطاعاته) فى الكتاب والسنة. وتبعاً لذلك فإن العمل على تحقيق هذا الهدف من جانب القائمين على سلطة الدولة هو على حد تعبير الفقه الإسلامى «شرط ابتداء وشرط بقاء» بالنسبة لولايتهم - فى معنى أن شرعية السلطة فى الدولة الإسلامية مرهونة فى قيامها وفى استمرارها بالتزامها بالعمل على تحقيق تلك الغاية أو ذلك الهدف النهائى للدولة الإسلامية .

من هنا فإذا خرجت سلطة الأمر فى الدولة الإسلامية على ذلك الشرط (إقامة الدين وتحقيق مصالح المحكومين) انقضت ولايتها، وسقط عن المحكومين واجب الطاعة لها. ولئن قامت سلطة سياسية فى مجتمع إسلامى تحت أى ظروف من الظروف، ولم تلتزم بتحقيق هذه الغاية فهى سلطة غير شرعية لا يجب على المحكومين طاعتها. إن الالتزام بتحقيق تلك الغاية هو الحد الأدنى لشرعية السلطة فى الدولة الإسلامية. ذلك أن هذا الالتزام هو وحده الكفيل بوجوب طاعة المحكومين لهذه السلطة، وسواء بعد ذلك أمكنها أن تؤدى ما التزمت به، أم حالت بينها وبين تحقيقه عوامل خارجة عن إرادتها، أو ضرورات كان عليها مراعاتها والخضوع لها، حال انشغال الدولة فى حروب خارجية، أو فتنة داخلية، يكون فى عدم التصدى لها إضرار بكيان الدولة ذاته أو بالمصالح الحيوية لأفرادها. ففى مثل هذه الحالات يأتى عدم السعى إلى تحقيق تلك الغاية استناداً لقواعد شرعية عامة، خاصة قاعدتى «الضرورات تبيح المحظورات»، «ودفع المفسدة مقدم على جلب

المنفعة، . ذلك هو الحد الأدنى لتحقيق الغاية فى النظام الإسلامى والأساس الشرعى له[1].

- ثانياً: المبادئ الأساسية للنظام السياسي الإسلام :

، دعائم الدولة الإسلامية، :

وإذ وقفنا على مضمون هدف الدولة فى الإسلام، ننتقل هنا إلى تناول المبادئ الأساسية للنظام السياسى الإسلامى على النحو التالى :

إن المدلول الدقيق للفظة الشرعية - فى معناها المتقدم - يعنى التزام السلطة السياسية فى قيامها وفى استمرارها بفلسفة مجتمعها - أى بأهداف مجتمعها العليا وقيمه الأساسية. من هنا فإن الشرعية فى الإسلام تعنى التزام السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية بالأهداف العليا والتى تتمثل - كما تقدم - فى إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين، وبقيمه الأساسية التى تتمثل فى الشورى والعدالة ومقاومة الجور ... إلخ، وكل ذلك سعياً لبلوغ الهدف النهائى للدولة الإسلامية، والذى يتمثل فى إقامة المجتمع المسلم بكل معالمه التى صورت فى الكتاب والسنة .

ومن هنا نعرض للمبادئ الأساسية التى يقوم عليها النظام السياسى الإسلامى (والتى هى ذات الوقت دعائم الدولة الإسلامية) على النحو التالى :

أولاً: القيم السياسية الإسلامية العليا والتى تتمثل فى: الشورى، والعدل واحترام الشخصية الفردية، ومقاومة الجور، ونشير هنا إلى أن

---

(1) راجع فيما تقدم: د. صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، رسالة دكتوراة منشورة، مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية، ص ٧٥ . وكذلك: د. العوا، المرجع السابق، ص ١٥٣، ص ١٥٤ .

جوهر هذه القيم جميعاً هو واجب: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأن عدم قيام سلطة الدولة على هذه القيم يسقط عنها شرعيتها .

ثانيا: حريات وحقوق الإنسان فى الإسلام على أساس أن هذه الحقوق والحريات التى أقرها الإسلام للأفراد - هى الضمانة لعدم تعسف السلطة بالحريات والحقوق (ومن ثم كضمانة للشرعية) .

أولا: القيم السياسية الإسلامية العليا :

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى أننا نعنى بإقامة المجتمع الإسلامى (هدف الدولة فى الإسلام): إقامة مجتمع مثقف بثقافة إسلامية - أى مجتمع تسوده القيم الإسلامية. فلا مجتمع إسلامياً دون الحرية والمساواة والشورى والعدالة والطاعة من جانب المحكومين للحاكمين ومقاومتهم إن جاروا .

وتجدر الإشارة هنا إلى القول بأن معظم هذه القيم الإسلامية (الحرية - المساواة ... الخ) تلتقى مع مثيلاتها فى الغرب الحديث، لكن الإسلام قد سبق الغرب فى هذا الشأن بأكثر من ألف عام، ولئن انتهى الغرب الحديث إلى تلك القيم فى أيامنا وراحت دساتيره تأخذ بها، إلا أن الإسلام مازال ينفرد فى هذه الشأن باعطائه ضمانات موضوعية لحماية هذه القيم، ومازال الغرب حتى الآن يفتقر إلى هذه الضمانات. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هناك قيماً إسلامية سياسية لم يعرفها الغرب حتى الآن فى نظمه السياسية (أى فى مجال التطبيق) وعلى رأسها قيمة «مقاومة الجور» كضمانة موضوعية فى حالة عدم التزام القائم على السلطة بكل القيم السالفة الذكر .

من هنا فإننا عند تناولنا لتلك القيم الإسلامية العليا لن نبحث فى

الإسلام عما يقابل تلك القيم فى الغرب (حرية ـ مساواة ... الخ) شأن المقلدين، ولكننا نتجه إلى الكتاب والسنة لمعرفة التصور الإسلامى لهذه القيم التى سبق بها الإسلام الغرب بأكثر من ألف سنة، إلى جانب التعرف على تلك الضمانات الموضوعية التى يظهر بها الإسلام على الغرب فى حالة عدم التزام القائم على السلطة هذه القيم .

وفيما يلي عرض لهذه القيم الإسلامية العليا :

أولاً «الشوري» :

وتأتى «الشورى» فى الإسلام فيما لا نص فيه فى أى أمر من أمور الحكم. وتعد «الشورى» خاصة من خصائص النظام السياسى فى الإسلام، وهى فريضة واجبة على الحاكمين والمحكومين معاً، وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الشورى من أصول الشريعة وقواعدها، ورتبوا على ذلك أن من ترك الشورى من الحكام فعزله واجب دون خلاف. و«الشورى» ليست مطلقة بل هى مقيدة بنصوص التشريع وروحه، فما ورد فيه نص لا يكون محلاً «للشورى» إلا أن تكون «الشورى» مقصوداً منها التنفيذ، ففى هذه الحالة تجوز. وأما ما لم يرد فيه نص فكله محل للشورى، وللمسلمين أن ينتهوا منه إلى ما يرون من رأى. ويمكن القول بأن الإسلام قد جاءت نصوصه بالمبادئ الكلية ولم تأت بتفصيل «فالشورى» حق للحاكمين والمحكومين على السواء، ولكن تنظيم هذا الحق أمر يختلف باختلاف الزمان والمكان[1].

ولما كانت «الشورى» واجبة على الحاكمين والمحكومين، فللحاكم أن يعرض رأيه على الأمة، وللأمة أن تطلب من حاكمها أن يبين رأيه

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، مشروع دستور إسلامى، مرجع سابق، ص ٥٥ .

لها، أو يبين رأيه «لأهل الحل والعقد» (أهل الشورى) وهم الذين يكفون عن الأمة هذا الواجب، ويبيذون رأى الأمة كممثلين لها. وليس من الضرورى أن يجمع أهل الرأى على رأى واحد، وإنما الرأي ما اتفقت عليه أكثرية المشيرين بعد تقليب وجوه الرأي ومناقشة المسألة المعروضة من كل وجوهها[1].

ويشترط فى (أهل الشورى): العدالة والعلم والرأى والحكمة بما يمكنهم من أدائهم لهذا الواجب. هذا ولا تكون (الشورى) فى الأمور الإدارية اليومية التى تقوم عليها الأجهزة التنفيذية فى الدولة فإنها أمور بحكم طبيعتها تحتاج إلى الحسم والسرعة ولا تحتمل العرض على الشورى، اللهم إلا إذا تعلق بعضها ببعض الأمور الخطيرة التى تمس مجموع المتعاملين مع هذه الأجهزة. وتبعاً لذلك «فالشورى» تكون فى الأمور المصيرية التى تتعرض لها الأمة[2].

وفى شأن أدلة الشورى ووجوبها، فقد وردت فى القرآن آيتان صريحتان ذكرت فيهما «الشورى» كأمر واجب فى إحداهما، وكوصف يمدح فاعلوه المتصفون به فى الثانية. ففى الآية الأولى، يأمر الله سبحانه وتعالى ورسوله (ﷺ) بالشورى فيقول له: «وشاروهم فى الأمر»[3]. وفى الآية الثانية يمتدح الله سبحانه وتعالى الذين يعملون بقيمة «الشورى» بقوله: «والذين استجابو لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة .

(٢) انظر: محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٨، ص ٢٣، وكذلك: الماوردى، المرجع السابق، ص ٦ .

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٥٩ .

شورى بينهم»[1]. وبالإضافة إلى هاتين الآيتين، تأتى آية: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون»[2]. دليلاً أقوى على وجوب الشورى .

أما عن السنة النبوية فإنها زاخرة بالأمثلة العملية لاستشارة الرسول (ﷺ) أصحابه، وهنا يقول أبو هريرة (رضى الله عنه): «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله (ﷺ)»[3]. ومن ذلك استشارة الرسول (ﷺ) لأصحابه فى الخروج يوم بدر وفى الخروج أو البقاء فى المدينة يوم «أحد».. إلخ. ومن هنا فإن طلب «الحاكم» للمشورة من «الأمة» فى الأمور التى لا نص فيها يعد عملاً بسنة الرسول(ﷺ) .

ـ وجوب الشوري :

والرأى الراجح بين الفقهاء هو أن «الشورى» واجبة، فيجب على الحاكم مشاورة الأمة فى الأمور العامة بحيث إذا ترك الحاكم «الشورى» كان للأمة (أو من يمثلها : أهل الحل والعقد) أن تطالبه بها، وأن تبدى رأيها ـ ولو لم يطلب منها ذلك، لأن للأمة حق الشورى ـ فيما قد يكون لها فيه رأى. وهذا الوجوب مستفاد من الآيتين السالفتين: «وشاورهم فى الأمر»، «وأمرهم شورى بينهم» ومستفاد كذلك من طلب الرسول (ﷺ) المشورة من أصحابه وهو الغنى عنها .

ـ الشوري ملزمة :

يقول تعالى «وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله

(1) سورة الشورى، الآية ٣٨ .
(2) سورة آل عمران، الآية ١٠٤ .
(3) الخبر عن أبى هريرة، رواه الترمذى فى صحيحه .

يحب المتوكلين»[1]. إن هذه الآية الكريمة تؤكد على لزوم «الشورى» إذ لا يكون العزم إلا بعد «الشورى» وهنا يقول «القرطبى» نقلاً عن قتادة: «إن العزم هو الأمر المروى المنقح، وليس ركوب الرأى دون روية عزماً»[2]. ثم يأتى التوكل على الله - أى طلب التأييد وذلك لا يكون إلا من الله سبحانه وتعالى الذى بيده مقاليد كل شئ. أما دور المشاورة فمحصور فى بيان أقرب الآراء إلى الصواب وأحراها بالاتباع. وفى النهاية «فالشورى» هى رأى الأكثرية. وهنا يقول «رشيد رضا» فى تفسير قوله تعالى: «وشاورهم فى الأمر»: «إن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر والخطر على الأمة فى تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر. فكان رسول الله (ﷺ) يستشير أصحابه، ويرجع عن رأيه إلى رأيهم»[3]. كما يجب على الأقلية التى لم يؤخذ برأيها أن تكون أول من يسارع إلى تنفيذ رأى الأكثرية .

وهكذا فإن «الشورى» فى الإسلام فريضة واجبة على الحاكم والمحكوم على السواء. فمن ثناياها تراقب «الأمة» (إذا لم يوجد من يكف عنها ذلك الواجب) السلطة القائمة وتحاسبها وتأخذ على يديها. بل وعلى «الأمة» فريضة تغيير هذه السلطة إن هى فسقت أو جارت أوضعفت عن النهوض بما فوضت إليه من مهام تقوم عليها. وتبعاً لذلك تمثل «الشورى» - كقيمة إسلامية - ضمانة لعدم خروج القائم على السلطة فى الدولة الإسلامية عن غايتها .

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٥٩ .

(٢) انظر: القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، جـ ٤، ص ٢٥٢ .

(٣) انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، مطبعة المنار، جـ ٤، ص ١٩٨ وما بعدها .

ثانياً: العدل:

وتأتى قيمة «العدل» فى الإسلام كقيمة من قيمه العليا، ويعتبر «العدل» فريضة وليس مجرد حق، فهو فريضة واجبة على الكافة: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى»[1]. فهذه الآية القرآنية تحض على «العدل» وتأمر به أمراً مجملاً شاملاً للشئون كلها، وأما بصدد كونه أمراً مفصلاً خاصاً بأمور الحكم فهنا تأتى آية: «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»[2]، وتبعاً لذلك «فالعدل» فريضة واجبة على الحكام تجاه المحكومين. والرسول (ﷺ) يقول فى هذا الشأن: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة»[3]. وكذلك يعتبر «العدل» فريضة على المحكومين لأنه فريضة واجبة على الكافة: «يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين»[4]، والقسط هو «العدل»، ولقد فرض القرآن «العدل» حتى فى القول: «وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى»[5]، وكما يفرض القرآن «العدل» فيما بين المؤمنين بعضهم بعضاً (حكاماً ومحكومين) فقد فرضه فيما بينهم وبين أعدائهم: «ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى»[6]، إنها شمولية «العدل» كقيمة جاء بها الإسلام .

---

(١) سورة النحل، الاية ٩٠ .
(٢) سورة النساء، الآية ٥٨ .
(٣) أخرجه الدرامى فى مسنده .
(٤) سورة النساء، الآية ١٣٥ .
(٥) سورة الأنعام، الآية ١٥٢ .
(٦) سورة المائدة، الآية ٨ .

تحريم الظلم :

وكما أقر القرآن «العدل» وحض عليه ورغب فيه، نهى عن «الظلم» وكره فيه وحذر منه، وبين عاقبة الظالمين: «إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم»[1]، ولقد بين الرسول (ﷺ) عاقبة عدل الحكام فأخبر أن أول السبعة الذين يظلهم الله بظله هو «الإمام العادل». وهنا يقول الرسول (ﷺ) وهو يوجه حديثه إلى المحكومين «إن لهم (أى للأئمة) عليكم حقاً، ولكم عليهم حقاً مثل ذلك، ما إن استرحموا رحموا، وإن عاهدوا وفوا، وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»[2]، وإذن فالحق الذى للحاكمين على المحكومين هو الطاعة ولكن تلك الطاعة مرهونة بعدل الحاكمين .

من هنا فإن «الظلم» مجاوزة «للعدل» ومن ثم جور على المحكومين، وهو لذلك حرب معلنة وغير شرعية يشنها الظالمون ضد الأمة، وتبعاً لذلك وجب مواجهة هؤلاء الظلمة بما يردعهم من أساليب المقاومة والتى منها القتال: «أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير»[3]. ولقد أنبأنا الرسول (ﷺ) أن الصراع بين «العدل» و «الظلم» قائم أبداً: «لا يلبث الجور بعدى إلا قليلاً حتى يطلع، فكلما طلع من الجور شىء ذهب من العدل مثله، حتى يولد فى الجور من لا يعرف غيره، ثم يأتى الله تبارك وتعالى بالعدل، فكلما جاء من العدل شىء

---

(١) سورة الشورى، الآية ٤٢ .

(٢) أخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده .

(٣) سورة الحج، الآية ٣٩ .

ذهب من الجور مثله، حتى يولد فى العدل من لا يعرف غيره»[1].

وبشأن مواجهة «الظلم» فإن الرسول (ﷺ) قد أوصل هذه المواجهة إلى حد الإيجاب بقوله (ﷺ) : «إذا رأيتم أمتى تهاب الظالم أن تقول له: أنك أنت ظالم، فقد تُودِّع منهم»[2]، وتبعاً لذلك فإن الرسول (ﷺ) قد جعل من التصدى للظلم بالمقاومة دليل حياة الأمة، فإن هى عجزت عن ذلك أو أهملته فإنها ستكون عندئذ فى عداد الموتى، الذين «تودع منهم» رغم أنهم يأكلون ويشربون كما يأكل ويشرب الأحياء. وهنا ينتقل «حق مقاومة الظلم» من كونه حقاً إلى كونه واجباً على الأمة الإسلامية[3].

وجملة القول هنا بشأن قيمة «العدل» كقيمة عليا من قيم الإسلام السياسية: أنها تشكل بذاتها ضمانة فعالة لعدم خروج القائم على السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية عن شرعيته .

ثالثاً: احترام الشخصية الفردية (الحرية والمساواة):

لقد أقر الإسلام احترام الشخصية الفردية بوصفها قيمة إنسانية: «ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»[4]. وتأكيداً لاحترام الشخصية الإنسانية قرر الإسلام للأفراد حقوقاً وحريات (فى وقت لم يكن للإنسان فيه حق أو حرية) فى مواجهة السلطة السياسية، وعلى رأس تلك الحقوق حقا: الحرية والمساواة، وسوف نلقى الضوء على حقى: «الحرية» و

---

(١) أخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده .

(٢) أخرجه أيضاً أحمد بن حنبل فى مسنده .

(٣) راجع فيما تقدم: د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٨٩، ص ١٦٧ .

(٤) سورة الإسراء، الآية ٧٠ .

«المساواة» اللذين يمثلان معاً قيمة سياسية عليا في الإسلام هي قيمة احترام الشخصية الفردية، في حينه (عند تناولنا لحقوق وحريات الإنسان في الإسلام) .

رابعاً: مقاومة الجور:

إن كل القيم المتقدمة (الشورى ـ العدالة ـ الحرية ـ المساواة) تلتقى بمثيلاتها فى الغرب المعاصر فى المضمون، لكن الإسلام ما زال يظهر على الغرب فى هذا الشأن (إلى جانب سبقه للغرب فى المضمون) بضمانات موضوعية فى التطبيق إذا خرج الحكام على هذه القيم، وتتمثل تلك الضمانات أساساً فى «مقاومة الجور» كقيمة سياسية عليا ينفرد بها الإسلام ويظهر على الغرب الذى لم يعرف فكرة «المقاومة» تلك إلا كفكرة فلسفية محضة (قال بها لوك) ولم توضع موضع التطبيق فى أى دستور غربى حديث، من هنا فضمانات الإسلام بصدد التزام القائم على السلطة بتلك القيم، ومن ثم التزامه بالشرعية هى ضمانات فعالة بينما تأتى الضمانات النهائية لتلك القيم فى الغرب قاصرة على القوانين وبالتالى فهى ضمانات شكلية .

ولتوضيح ذلك: فإن الإسلام قد أقر قيمة سياسية إسلامية عليا هى قيمة الطاعة ـ طاعة الحاكمين من جانب المحكومين، فوفقاً لأحكام الإسلام تعد طاعة الحكام فضيلة مأمور بها ـ كما تقدم: «يا أيها الذين آمنو أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»[1] . ويقول الرسول (ﷺ) : «من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ومن

(١) سورة النساء، الآية ٥٩ .

يطع الأمير فقد أطاعنى ومن يعص الأمير فقد عصانى»[1]. غير أن هذه الطاعة فى الإسلام مرهونة بالتزام القائم على سلطة الأمر الكتاب والسنة فيما يصدر عنه من أوامر، فالأصل فى الإسلام أنه: «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق»، وكما قال الرسول(ﷺ): «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[2]، وهذا الحديث النبوى إذن يتضمن قيمة سياسية إسلامية عليا مؤداها أن طاعة الحكام تكون فيما يصدر عنهم من قرارات تأتى متفقة مع الكتاب والسنة، فإن جاءت تلك القرارات مجافية للكتاب والسنة سقط واجب الطاعة عن المحكومين وكانوا مكلفين بواجب أعظم هو مقاومة جور الحكام .

من هنا ففى حالة خروج القائم على السلطة فى قراراته على الكتاب والسنة تأتى ضمانات الإسلام الفعالة التى تتمثل فى حقوق تخول للأفراد فى مواجهة جور الحكام. وهذه الضمانات لها مضمون سلبى وآخر إيجابى. أما عن المضمون السلبي؛ فيتمثل أولاً فى: عدم الطاعة للحاكم الجائر وهذا ما يقره القرآن: «ولا تطيعو أمر المسرفين. الذين يفسدون فى الأرض ولا يصلحون»[3]، وفى السنة: «لا طاعة فى معصية الله»[4]، «إنما الطاعة فى المعروف»[5] .ثانياً؛ عدم التعاون مع الحاكم الخارج عن الشرعية: «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان»[6] .

---

(١) أخرجه البخارى ومسلم فى صحيحيهما .
(٢) أخرجه أيضاً : مسلم والبخارى فى صحيحيهما .
(٣) سورة الشعراء، الآيتان، ١٥١ ، ١٥٢ .
(٤) أخرجه أحمد فى مسنده .
(٥)أخرجه البخارى فى صحيحه .
(٦) سورة المائدة، الآية ٢ .

أما عن المضمون الايجابي لضمانات الشرعية فى الإسلام فإنه يتمثل فى: «مقاومة الجور» كحق إيجابى للمسلم، بل إنه يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجباً. و «مقاومة الجور» كواجب يعد أصلاً من أصول الإسلام التى صورت فى الكتاب والسنة: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»[1]. فانطلاقاً من ذلك الواجب الأعم: «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» يأتى واجب مقاومة الجور لكى يصبح التزاماً عقائدياً يرتبط بإيمان المسلم. كما أكد ذلك الرسول (ﷺ) بقوله: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[2].

من هنا فإن التزام الحاكم بتلك القيم الإسلامية السياسية العليا يترتب له على المحكومين حق الطاعة وعدم الخروج عليه، أما فى حالة خروج الحاكم على تلك القيم الإسلامية العليا يصبح على المحكومين واجب مقاومته، وهذه المقاومة تبدأ بالنصح والإرشاد وتنتهى بعزل الحاكم الجائر والخروج عليه. ذلك أن عزل الحاكم (الذى لم يأخذ بالنصيحة) يشكل ضمانة فعالة لعدم خروجه عن القيم الإسلامية العليا.

- عزل الحاكم:

يقول الشيخ «محمد عبده»: «لما كان الخليفة يعد بمثابة الوكيل عن الأمة فهى لذلك تملك الحق فى عزله إن إساء»[3]. ويقول «الماوردى»: «إن الإمام ينعزل إذا تغير حاله، والذى يتغير به حاله أمران: أحدهما

---

(1) سورة آل عمران، الآية ١١٠ .

(2) أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما، والنسائى فى سننه .

(3) انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية، طبعة المنار، ١٩٥٤، ص ٥٩ .

جرح فى عدالته، والثانى نقص فى بدنه»[1]، والجرح فى العدالة قد يكون لأمر شخصى كتركه الصوم أو الصلاة أو شرب الخمر أو الزنا، وقد يكون بأمر يجاوز به سلطته أو يسىء استعمال هذه السلطة، والنقص فى بدنه يقصد به مرضه مرضاً يعيقه عن أدائه لعمله.

وبصفة عامة يذهب جمهور الفقهاء إلى عزل الحاكم إذا قام سبب يوجب هذا العزل، ورغم ذلك فهم يسلمون بأنه إجراء استثنائى عنيف، فلا يجوز اللجوء إليه إلا عند الضرورة ولأسباب قوية وبعد استنفاد كافة الضغوط الأخرى التى يمارسها «أهل الحل والعقد» بما لهم من حق الرقابة والتقويم للحاكم، ونستطيع هنا أن نحصر أسباب العزل فى ثلاثة أسباب رئيسية هى: الكفر، الفسق، الظلم أو الجور، أما الكفر فهو ليس محل خلاف بين الفقهاء على أنه يوجب عزل الحاكم. وأما الفسق - أى فعل المعصية، والتى قد تكون بترك الحاكم فريضة لله عليه دون أن يتعلق ذلك بقرار أو بأمر يمس المحكومين كترك الصلاة أو الصوم أوشرب الخمر أو الزنا، وهذا فى واقع الأمر يعتبر انعداماً لشرط فى البقاء كان لازماً فى الابتداء. أما الظلم والجور فهو متعلق بتصرف الإمام مع المحكومين، فقد يظلمهم أو يجور عليهم بإصدار قرار أو أمر معين مخالف للكتاب والسنة. وهو بذلك يخرج عن الشرعية. والفسق والظلم هما اللذان قام الخلاف بشأنهما فى مسألة عزل الحاكم، لكن الجمهور ذهب إلى أن الحاكم إن فسق وظلم بأن غصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة، وضيع الحقوق، وعطل الحدود فعزله واجب .

- الخروج على الحاكم :

وإذا كان العزل واجباً، فإننا نتساءل هنا: ما الحكم إذا لم يتيسر عزل

(١) الماوردى: المرجع السابق، ص ١٥ .

الحاكم بغير القوة؟ وللإجابة على هذا التساؤل نشير هنا إلى اختلاف الفقهاء في جواز تنفيذ العزل عن طريق الثورة المسلحة، حيث درسوا ذلك تحت عنوان «الخروج بالسيف» وقد ذهب فريق منهم إلى عدم وجوب الخروج وذهب الفريق الآخر إلى وجوبه، وتفصيل ذلك كما يلي[1]:

الفريق الأول: القائلون بعدم وجوب الخروج:

وينقسم هذا الفريق إلى فريقين: الفريق الأول: يرى أصحابه حرمة الخروج، وهذا رأي بعض أئمة أهل السنة «كالشافعي وأحمد بن حنبل ومالك» وغيرهم الذين صرحوا بوجوب الصبر عند الجور ونهوا عن الخروج على الحاكم نهياً صريحاً فلقد روى عن أحمد بن حنبل قوله: «الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه عدل أو جور، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا»[2]. كما روى عن الإمام مالك قوله: «من قام على إمام يريد إزالة ما بيده إن كان مثل «عمر بن عبدالعزيز» وجب على الناس الذب عنه والقيام معه أما غيره فلا، دعه وما يراد منه ينتقم الله من ظالم بظالم»[3]. فعند هذا الفريق أن الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه، وأن السيف باطل، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وأن الإمام يكون عادلاً ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه .

---

(١) راجع في هذا الصدد وبصفة أساسية: د. فتحي عبدالكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه منشورة (كلية الحقوق - جامعة القاهرة) مكتبة وهبة، ١٩٨٤، من ص ٣٩٦ إلى ص ٤٠٦ .

(٢) انظر: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ١٩٧١، جـ١، ص١١٠ .

(٣) نقلاً عن: د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص ١٣٨ .

ويستند هذا الفريق على بعض أحاديث رويت عن الرسول (ﷺ) منها «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهلية»[1]، ومنها أيضاً: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضى وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا ما صلوا» ونحوه[2]. وما روى بشأن سلمة بن زيد الجعفى الذى سأل رسول الله (ﷺ) قال: «يا نبى الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألوننا حقهم ويمنعوننا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله فقال رسول الله (ﷺ): «أسمعوا وأطيعوا .. فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم»[3]. وكذلك ما روى عن عوف بن مالك الأشجعى قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم» قال: قلنا يا رسول الله .. أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة»[4]. من هنا وإلى جملة هذه الأحاديث يستند القائلون بحرمة الخروج على الحاكم، لأنهم يرون أن الخروج يؤدى إلى الفوضى وفيه استبدال الخوف بالأمن وإراقة الدماء وانطلاق أيدى السفهاء وشن الغارات على المسلمين، والفساد فى الأرض .

أما عن الفريق الثانى بهذا الصدد: فيرى أصحابه أن الخروج جائز ومباح، فللشخص أن يخرج وله أن يصبر. وإلى هذا الرأى ذهب «أبو

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه .

(٢) أخرجه مسلم فى صحيحه .

(٣) أخرجه أيضاً مسلم فى صحيحه .

(٤) أخرجه كذلك مسلم فى صحيحه .

المعالى الجوينى، حيث قال إذا جار الحاكم وظهر ظلمه «فلأهل الحل والعقد، التعاون على درئه ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب، ويستند هذا الرأى إلى فعل الصحابة (رضوان الله عليهم) الذين امتنعوا عن القتال فى عهد الفتنة بين «علـّى» و«معاوية» ولم ينضموا إلى أحد هما «كعبد الله ابن عمر» و «محمد بن سلمة» و «أسامة بن زيد»[1]. فمن امتناع الصحابة يستخلص الجواز لأنه لو كان الخروج واجباً فى نظرهم لخرجوا مع الخارجين، ولو كان حراماً لوجب عليهم أن يقفوا ضد الخارجين لإزالة المنكر الذى أتوه بالخروج على الإمام، أما وأنهم لم يفعلوا فإن ذلك يدل على الجواز .

الفريق الثاني: القائلون بوجوب الخروج :

ومن هذا الفريق بعض«أهل السنة» و «الخوارج» و «المعتزلة» و«الزيدية» وكثير من «المرجئة» فعندهم ـ أن الإمام الفاسق أو الجائر الذى لا يخضع للعزل يتعين عزله بالقوة وبالثورة عليه إذا اقتضى الأمر ذلك، وهو ما يعبر عه «بالخروج»[2] وقد قال بهذا أيضاً «ابن حزم» (إمام الظاهرية)[3].

ويستند القائلون بهذا الرأى إلى جملة أدلة من القرآن والسنة وأقوال الصحابة وأفعالهم، فمن القرآن يستدلون بقول الله سبحانه: «لا ينال عهدى الظالمين»[4]. وكذلك قوله تعالى: «وتعاونو على البر والتقوى ولا

(١) انظر: الجوينى، غياث الأمم، مرجع سابق، من ص ٨٤ إلى ص ٨٩ .

(٢) انظر: أبو الحسن الأشعرى، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠، جـ ١، ص ٤٥١، ص ٤٥٢ .

(٣) ويعتبر «ابن حزم» إماماً لمذهب «الظاهرية» الذى يرفض القياس والرأى والتقليد والتعليل والاستحسان، آخذاً بظواهر المعانى من دون بواطنها .

(٤) سورة البقرة، الآية ١٢٤ .

تعاونوا على الإثم والعدوان»[1]. وكذلك آية: «فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله»[2]. ومن الحديث استدلوا بقوله (ﷺ): «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده»[3]. كما يستندأصحاب هذا الرأي كذلك إلى قول «عمر بن الخطاب» حين خطب الناس فقال: «إن رأيتموني على حق فأعينوني، وإن رأيتم في اعوجاجاً فقوموني». فرد أحد الصحابه قائلاً: «والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا»، فلم يغضب «الخليفة» بل حمد الله على أنه يوجد في الأمة من يقوم خطأ «عمر» بسيفه وفي إقراره ذلك دلالة على وجوب الخروج.

وفي إطار هذا الفريق يذهب «ابن حزم» إلى أن من يستندون إلى حرمة الخروج لا تسندهم حججهم، فيما ذهبوا إليه لأن الرسول(ﷺ) لا يمكن أن يأمر بالصبر على الضرر الذي ينزل بغير حق بالمسلم في ماله أو جسمه فالله تعالى يقول عنه (ﷺ): «وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى»[4]. وكذلك من المحال أن يتعارض حديث الرسول (ﷺ) مع كلام الله إذا يقول سبحانه: «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان»[5]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ذهب «ابن حزم» إلى أن جملة الأحاديث الدالة على عدم جواز الخروج على الأئمة تتعارض مع جملة من أحاديث ذكرها هو وقال بأن هذه الأحاديث التي ذكرها ناسخة لأحاديث عدم الخروج منها: «من رأى منكم منكراً

---

(١) سورة المائدة، الآية ٢ .

(٢) سورة الحجرات، الآية ٩ .

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، والترمذي في صحيحه، وأبو داود في سننه .

(٤) سورة النجم،الآيتان ٣، ٤ .

(٥) سورة المائدة، الآية ٢ .

فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1]، «و لا طاعة في معصية، وإنما الطاعة فى المعروف، وعلى أحدكم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[2]، «ولتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أوليعمنكم الله بعذاب من عنده»[3] .

ولقد راح «ابن حزم» يدلل على أن الأحاديث التى استدل بها المانعون للخروج على الحاكم بأنها منسوخة بأمرين: **أولهما**، أن تلك الأحاديث التى فيها النهى عن الخروج موافقة لما كان عليه الحال أول الإسلام بلا شك، ثم جاءت أحاديث الخروج عند عمل المعصية، ومن ثم جاءت بشريعة زائدة وهى الخروج، مما يعنى أنها ناسخة لما قبلها. **ثانيهما**، أن آية: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله»[4]. ذهب الجمهور إلى أنها محكمة غير منسوخة فصح أنها الحاكمة فى تلك الأحاديث فماكان موافقاً لهذه الآية فهو الناسخ الثابت، وما كان مخالفاً لها فهو منسوخ[5] .

- تعقيبنا على موقف الفريقين :

وإذ استعرضنا موقف القائلين بعدم وجود الخروج على الحاكم الجائر، وموقف القائلين بوجوبه نؤكد هنا على أننا لا نسلم بكلا الرأيين

(١) أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما، والنسائى فى سننه .
(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه .
(٣) أخرجه أحمد فى سنده .
(٤) سورة الحجرات، الآية ٩ .
(٥) راجع فيما تقدم: ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، طبعة القاهرة، مطبعة التمدن، ١٩٢١، جـ ٤، من ص ١٧١ إلى ١٧٤ .

على اطلاقهما، فلا نسلم بالرأى الأول بقسميه سواء ذلك القائل بحرمة الخروج أو القائل بجوازه. فالرأى القائل بحرمة الخروج والذى يستند إلى الأحاديث الداعية إلى الصبر، يتعارض مع نصوص قرآنية منها: «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان»[1]، «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[2]. كما يتعارض هذا الرأي كذلك مع قول الرسول (ﷺ) «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك الله أن يعمهم بعقاب من عنده»[3].

من هنا ومع تسليمنا بأن الأحاديث الداعية إلى الصبر تتعارض مع بعض الآيات فى كتاب الله، ومع بعض الأحاديث عن رسول الله (ﷺ)، إلا أننا نرى أن ذلك تعارض ظاهرى وليس حقيقياً، ونرى أن رفع هذا التعارض لا يكون بالقول بالنسخ كما ذهب «ابن حزم» فالنسخ لا يلجأ إليه إلا إذا تعذر الجمع بين هذه الأحاديث، والجمع بينها ممكن فى نظرنا إذا رجعنا إلى الأصل العام الذى وضعه الرسول (ﷺ) فى واجب أعم هو واجب: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فيأتى الأصل العام لتغيير المنكر باليد أو بالقوة فإن لم يكن فباللسان و إن لم يكن فبالقلب. فالرسول (ﷺ) يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[4]. إن هذا الحديث يرسم طريق التغيير باليد ـ أى الخروج بالقوة المسلحة، ويتبين منه أنه يربط هذا الأمر بالاستطاعة والقدرة. ومن ثم فلن يتحقق هذا الخروج إلا إذا تأكدت الأمة من أسباب النصر وتحقق لها القدرة على التغيير، فإذا

(١) سورة المائدة، الآية ٢ .

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٤ .

(٣) أخرجه أحمد فى مسنده، والترمذى فى صحيحه، وأبو داود فى سننه .

(٤) أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما، والنسائى فى سننه .

لم يتحقق ذلك بأن خشى الفتنة أو انقسام الأمة ونشوب حرب أهلية فإن الأمر يخرج عن حد الاستطاعة الذى ورد فى الحديث، ويجب لذلك استمرار الخليفة عملاً بقاعدة أخف الضررين[1].

كذلك لا نسلم مطلقاً بالرأى القائل بجواز الخروج استناداً إلى فعل الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة بين «علّى» و «معاوية» لأن ظروف الفتنة (كظروف استثنائية) لا يصح أن يستمد منها دليل يستند إليه للحكم على الظروف العادية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا الانعزال لم يكن من جميع الصحابة فمنهم من انضم إلى «علّى» ومنهم من انضم إلى «معاوية» .

وكذلك لا نسلم برأى القائلين بوجوب الخروج على اطلاقه. ذلك أن أحاديث «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» لا تتعارض مع أحاديث عدم الخروج على الحكام على نحو ما قال به هذا الفريق. لأنه لا ارتباط بين «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» ووجوب الخروج على الحاكم إن جار،ولم يقل أحد ممن ذهب بعدم جواز الخروج على الحاكم، أن أمر الإمام الجائر بالمعروف ونهيه عن المنكر قد سقط عن الأمة لأنها مأمورة بعدم الخروج عليه. بل دلت النصوص الثابتة على أن أمر الإمام الجائر بالمعروف ونهيه عن المنكر يعد أفضل الجهاد كما جاء فى حديث الرسول(ﷺ) عندما سئل: أى الجهاد أفضل؟ قال «كلمة حق عند سلطان جائر »[2]. وواجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» واجب على الأمة تجاه الحاكم الجائر إن استطاعت أن تبين له خطأه، بأسلوب لا يثير فتنة ولا يؤدى إلى الوقوع فى ضرر أكبر[3].

---

(١) انظر: د. نادية محمد عياد، بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص ٤٣٨ .

(٢)أخرجه الترمذى فى صحيحه، والنسائى وأبو داود وابن ماجة فى سننهم .

(٣) انظر: د. نادية عياد، المرجع السابق، ص ٤٤٤، ص ٤٤٥ .

هذا وقد يبدو وجود تعارض بين وجوب منع المنكر بالقوة عند الاستطاعة الذى يدل عليه حديث «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ..» وبين الأحاديث التى استدل بها المانعون للخروج على الحاكم والرد على ذلك من وجهين: أولهما: أن تغييرالمنكر بالقوة فى هذه الحالة قد يؤدى إلى منكر أكبر منه فيتحمل أقل الضررين: «والفتنة أكبر من القتل»[1]. ثانيهما: أن تغيير المنكر بالقوة ليس بالضرورة دليلاً على وجوب الثورة المسلحة على الحاكم بقصد خلعه. كذلك فإن أحاديث «لا طاعة فى معصية» و «على أحدكم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية» لا تتعارض مع أحاديث النهى عن الخروج، لأنه لا يلزم عن عدم السمع والطاعة فى المعصية القيام بالثورة المسلحة على الحاكم الآمر بالمعاصى، وإنما المقصود أنه لا تنفذ أوامره بفعل المعاصى مع استمرار الانقياد له وعدم الخروج عليه بالقوة المسلحة[2].

ومن هنا نفرق بين عدم الطاعة فى معصية، والخروج على الحاكم إن فعل معصية. فلا تجب طاعته فى المعصية (أى فى الأوامر المخالفة للكتاب والسنة) كجزاء سلبى، وأما الخروج عليه وعزله كجزاء إيجابى فيكون فى حالات الكفر والفسق والجور. وفى ضوء النصوص الدستورية الحديثة يمكننا القول بأنه يمكن عزل الرئيس إذا ارتكب جريمة من جرائم الخيانة العظمى كالتعاون مع الأعداء، وارتكاب المظالم

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٧، وأيضاً قوله تعالى «والفتنة أشد من القتل» سورة البقرة، الآية ١١٩ .

(٢) انظر: د. نادية عياد. نفس المرجع السابق، ص ٤٤٥ .

واغتصاب الحقوق وإهدار الحقوق الإنسانية، والسلوك الشخصى المشين المسيء للسمعة وللمنصب[1].

وهنا بصدد الخروج على الحاكم وعزله، إن لم يتيسر العزل، فإن الموقف بهذا الصدد يتبلور فى رد الأحاديث الداعية إلى الصبر إلى حالة عدم الاستطاعة وخشية الفتنة، وهى تعد بمثابة حالة ضرورة، ويمكن رد الأحاديث التى تقضى بعزل الخليفة بالقوة إلى حالة السعة والاختيار.

وهكذا فإن «المقاومة» لا تعنى فى الاصطلاح العنف وإنما تعنى سلوك المواطن الواعى سياسياً الذى لا مانع عنده من أن يمتثل للنظام القائم فى المجتمع فالامتثال فضيلة، وعلى أساس أنه يعرف إلى أى مدى التزم هذا النظام بالقيم الأساسية وبالأهداف العليا للمجتمع، فهو مواطن يقظ - فى معنى أنه لا يخضع لقانون إلا بعد أن يمحص مدى شرعيته، فإن اقتنع بجوره (بعدم شرعيته) راح يعبر عن ذلك بأعمال واعية أيضاً (بلا عنف ولا فوضى) . من هنا نرى مضمون «حق المقاومة» السلبية (عدم الطاعة)، ومضمونها الإيجابى (الخروج على الحاكم وعزله) فى الإسلام ضمانة موضوعية لالتزام القائم على السلطة بهدف الدولة فى الإسلام .

و«حق المقاومة» بمضمونيه هذين ارتفع به الإسلام من كونه «فرض كفاية» إلى منزلة «فرض العين» - أى أنه واجب يقوم عليه «أهل الحل والعقد» "كفرض كفاية" فإن قصروا صار "فرض عين" على

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى: د. فتحى عبدالكريم، المرجع السابق، ص ٤٠٨ .

الأمة بأسرها أفراداً وجماعات - أى يصبح واجباً فردياً يقع إثم تركه على الفرد، وواجباً اجتماعياً يقع إثم تركه على الأمة جمعاء وما يدلل على ذلك حوار بدأه الصحابى «حذيفة بن اليمان» عندما سأل رسول الله (ﷺ) قائلاً: «يا رسول الله أيكون بعد الخير الذى أعطينا شر، كما كان قبله؟ قال الرسول(ﷺ) (نعم) قال حذيفة «فبمن نعتصم؟» قال الرسول (ﷺ) «بالسيف»[1]، ولذلك قال الرسول (ﷺ) فيمن يخرج بسيفه على الحاكم غير الشرعى: «فمن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد»[2]، وقال أيضاً: «سيد الشهداء حمزة بن عبدالمطلب ورجل قام إلى إمام جائر ونهاه فقتله»[3].

- جوهر القيم السياسية الإسلامية العليا «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»:

هذا وتأتى قيمة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[4]. لتمثل جوهر القيم السياسية العليا فى الإسلام، فهى من ناحية تعد محور كل القيم السياسية السالفة الذكر (الشورى - العدل - مقاومة الجور) .. ومن ناحية

(١) أخرجه أحمد فى مسنده، وأبو داود فى سننه .

(٢) أخرجه البخارى ومسلم والترمذى فى صحيحهم، والنسائى فى سننه، وأحمد فى مسنده .

(٣) أخرجه الحاكم فى المستدرك .

(٤) ويعنى «الأمر بالمعروف» كل ما ينبغى فعله أو قوله طبقاً لنصوص الإسلام، و «المنكر» هو كل فعل أو قول لا ينبغى فعله أو قوله طبقاً لمارسمه الإسلام ومن ثم فإذا قامت الحكومة فى الدولة الإسلامية على «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، فقد أقامت كل ما أمر به الإسلام، ونهت عن كل ما يخالف الإسلام، وتبعاً لذلك فهى حكومية شرعية»، لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن: ارجع إلى: د. العوا، المرجع السابق، ص ١٦٤، ص ١٦٥ . وكذلك أحمد عز البيانونى، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، دار السلام ببيروت، ١٩٨٥، ص٧ .

أخرى تعد جوهر النظام السياسى الإسلامى: «الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتو الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور»[1].

«والأمر بالمعرف والنهى عن المنكر» كجوهر للنظام السياسى فى الإسلام يعد من الواجبات المتبادلة بين الحاكم والمحكومين تحقيقاً لغاية النظام السياسى فى الإسلام[2]. فمن ناحية يعد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجباً على الحاكم فى مواجهة المحكومين: «الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتو الزكاة وأمرو بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور»[3]. وعليه تأتى وظيفة «الحِسبة» التى يقوم عليها الحاكم، والتى قال «ابن خلدون» بشأنها «أما الحسبة فهى وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات ويعزر، ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة»[4]. ومن ناحية أخرى، فإن «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» واجب على المحكومين فى مواجهة الحاكم، فكما أنه ينبغى على المحكومين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فيما بينهم لتحقيق المجتمع المسلم الذى تحددت

---

(١) سورة الحج، الآية ٤١ .

(٢) وهذا ما عبر عنه Bernard Lewis فى بحثه :

"The State and Indivdual in Islamic Society" Unesco, Paris, 1982, P. 4 .

بأن واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مسئولية مشتركة بين الحاكم والمحكوم أو بين الدولة والفرد .

(٣) سورة الحج، الآية ٤١ .

(٤) انظر ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٢٠١ .

معالمه فى الكتاب والسنة: « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[1]، فإنه ينبغى أيضاً أن يقوم المحكومون بهذا الواجب تجاه الحاكم: «الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله»[2] وذلك بواسطة آحادهم أو بواسطة جماعة منهم: «أهل الحل والعقد». هذا ويعتبر أمر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر من أفضل الأعمال وأكثرها ثواباً عند الله تعالى: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[3].

من هنا فإن واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» يشكل الضمانة الأساسية لالتزام القائم على السلطة بالقيم السياسية الإسلامية العليا. إن الحاكم فى الدولة الإسلامية لا يعدو أن يكون وكيلاً عن «الأمة»، ومن ثم «فللأمة» حق مراقبة الحكام فى كل أعمالهم، وأن تردهم إلى الصواب كلما أخطئوا أو تعزلهم كلما أعوجوا: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون»[4]. وفى هذا النص القرآنى يقول الشيخ محمد عبده: «إن المخاطب بهذا هم جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون بأن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة ويستفاد من النص أن هناك فريضتين: إحداهما على جميع المسلمين، والثانية على الأمة التى يختارونها للدعوة. وأن المراد بكون المؤمنين كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة التى يختارونها لهذا العمل، هو أن يكون لكل فرد إرادة عمل فى إيجادها ومراقبة سيرها

(١) سورة التوبة، الآية ٧١ .

(٢) نفس السورة السابقة، الآية ١١٢ .

(٣) أخرجه الترمذى فى صحيحه، والنسائى فى سننه، وأحمد فى مسنده .

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٠٤ .

بحسب الاستطاعة حتى إذا رأوا منها خطأ أو انحرافاً رجعوها إلى الصواب». ثم يضيف: «إن المسلمين في الصدر الأول لا سيما زمن «أبي بكر» و «عمر» كانوا يسيرون على هذا النهج من المراقبة للقائمين بالأعمال العامة حتى كان الصعلوك من رعاة الإبل يأمر مثل «عمر بن الخطاب» وهو أمير المؤمنين وينهاه فيما يرى أنه الصواب»[1]. هذا ويقوم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصفة أساسية (كفرض كفاية) «أهل الحل والعقد» (المختارون للدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قبل الأمة)[2]. وانطلاقاً مما سبق فإن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو فرض كفاية كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء - في معنى أنه فرض على مجموع المكلفين من الأمة (كل فرد مسلم عاقل بالغ) ولكنه متى أداه البعض «أهل الحل والعقد» سقط عن الباقين شريطة أن يحصل بهذا الأداء المقصود من إيجابه وإلا كلفت به «الأمة» فالأمة (الإسلامية) هي التي أقامت الحكام، وهؤلاء الحكام في حقيقة أمرهم ليسوا سوى وكلاء لها، ومن ثم كان «للأمة» مراقبتهم وتقويم اعوجاجهم بل والخروج عليهم وعزلهم إذا اقتضى الأمر ذلك .

- مفهوم الأمة في الإسلام :

وهنا يجدر التنبية إلى بيان المقصود بمفهوم «الأمة» في الإسلام. ذلك أنه مفهوم فريد ليس له ما يقابله في الفكر السياسي الوضعي، حيث

---

(١) انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، مرجع سابق، جـ ٤، من ص ٤٤ إلى ص ٤٦ .

(٢) وهنا تصبح شروط الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر هي نفسها شروط أهل الحل والعقد والتي حددها «الماردوي» في كتابه المتقدم .

ينطوى هذا المفهوم: (الأمة) فى الإسلام على وجود كيان جماعى يرتكز فى تماسكه إلى عقيدة دينية شاملة مصدرها الكتاب والسنة. والرسول (ﷺ) خلف من ورائه أمة قبل أن يخلف إماماً، فالأمة هى الأصل وهى التى تختار الرئيس (الخليفة) ولا ترتبط هذه الأمة بمؤسسات أو تنظيمات وإنما هى التى تفرض تلك المؤسسات وتحدد أشكالها[1]. إنها الأمة الإسلامية التى كرمها الله تعالى بقوله: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»[2].

هذا ولا يعنى مفهوم «الأمة» فى الإسلام ما أراده «لوك» من فلسفته بتلك الكينونة الاعتبارية التى لا وجود لها تمكيناً للبرلمان فى مواجهة الملك، كما لا يعنى مفهوم الأمة فى الإسلام أيضاً ذلك المفهوم الذى جاء به «روسو» وهو «الشعب» والذى عرفه بأنه المجموع الحسابى لأفراد المجتمع ومن ثم يدخل فى تكونيه المكلف وغير المكلف، إنما يعنى مفهوم الأمة فى الإسلام جماعة المؤمنين كافة - كل أفراد المجتمع الإسلامى المكلفين (أى كل مسلم عاقل بالغ) وهؤلاء هم المخاطبون فى الآية السابقة: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» ثم تأتى الآية التالية لتدلل على وجود مجموعة أفراد يقومون على هذا الواجب تنتخبهم هذه الأمة: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[3]، وهؤلاء هم «أهل

---

(1) انظر:

- Dawalibi M. L'Etat et Le Pouvoir en Islam, Unsco. Paris, 1982. P. 53 .

(2) سورة آل عمران، الآية ١١٠ .

(3) نفس السورة السابقة، الآية ١٠٤ .

الحل والعقد، والذين يصبح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية عند انتخابهم (من قِبل الأمة) .

وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

ومن الآيتين السابقتين: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»، «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»، يظهر تميز «الأمة الإسلامية» عن غيرها من الأمم، فالذى يجعلها خير الأمم هو قيامها بهذا الواجب الذى اعتبرته الآية الأولى جزءاً من الإيمان، ولقد جاءت آية قرآنية أخرى تدلل على كون واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» صفة من صفات المؤمنين والمؤمنات: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[1]، كما أن واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو معيار التمييز بين المؤمنين وغيرهم: «لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون»[2] .

ويقول الرسول (ﷺ): «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدى الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً ولتقصرنه على الحق قصراً أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض»[3]، ويقول أيضاً (ﷺ): «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده»[4].

---

(١) سورة التوبة، الآية ٧١ .

(٢) سورة المائدة، الآية ٧٩ .

(٣) أخرجه الترمذى فى صحيحه، وأبو داود فى سننه .

(٤) أخرجه الترمذى فى صحيحه، وأبو داود والنسائى فى سننهما .

ومما تقدم انعقد الإجماع (عند أهل السنة والجماعة) على أن «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» واجب (بل بلغ من أهميته أن اعتبرته «المعتزلة» من الأصول وإن كان عند غيرهم من الفروع) ولئن كان جمهور الفقهاء قد أوجبوا «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» إلا أنهم قيدوا هذا الواجب بشرطين: أولهما: ألا يؤدى القيام على «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» إلى إثارة الفتنة، «وثانيهما»: عدم التجسس. ومع الأخذ فى الاعتبار هذين الشرطين، يعتبر القيام بواجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» فريضة على كل فرد فى «المجتمع الإسلامى» يقوم المجتمع بقيامها ويزول بزوالها. وما هلكت أمة يتواصى أبناؤها بالحق ويتناهون عن الباطل، ولكن دالت دول كما جاء فى القرآن الكريم لأنهم: «كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبئس ما كانوا يفعلون»[1]، ومثل هذا المجتمع الذى يؤمر فيه كل فرد (حاكم أو محكوم على السواء) بأداء واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» هو مجتمع غنى بقيمه عن كل نظام آخر من أنظمة الرقابة السياسية، لأن أداء هذا الواجب على ذلك النحو يحول دون الطغيان[2].

- مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ولقد بين حديث الرسول (ﷺ) مراتب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» وأنها ثلاثة: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[3]. فالأصل إذن فى تغيير المنكر أن يكون باليد، فإن لم تكن هناك استطاعة (باليد)

---

(١) سورة المائدة، الآية ٧٩ .

(٢) راجع فيما تقدم: د.فتحى عبدالكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص ٣٧٧ .

(٣) أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما، والنسائى فى سننه .

فباللسان، فإن لم تكن هناك استطاعة (باللسان) فبالقلب، وغير خاف أن التغيير بالقلب ليس تغييراً للمنكر على الحقيقة، ولكنه يجب على من لا يستطيع سواه من المراتب حتى لا يكون هواه موافقاً لأفعال المخالفين لشرع الله .

وانطلاقاً من واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» (كجوهر لقيم الإسلام السياسية) الذى تكلف به (الأمة) وانطلاقاً كذلك من أن «الأمة» هى التى تقيم الحكام ومن حقها مراقبتهم وتقويم اعوجاجهم، بل الخروج عليهم وعزلهم، فإن هناك قواعد لابد أن تسير عليها الأمة أومن ينوب عنها (أهل الحل والعقد) فى هذا الصدد منها:

(١) أنه لا حق لأحد فى ولاية أمر من أمور «الأمة» إلا بتولية «الأمة» .

(٢) ألا يكون أحد بمجرد ولايته أمراً من أمور الأمة خيراً من الأمة.

(٣) ضمان حق «الأمة» فى مراقبة أولى الأمر لأنها هى صاحبة النظر فى ولايتهم وعزلهم .

(٤) حق «الأمة» فى مناقشة الحكام ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما تراه هى لا ما يرونه هم .

(٥) من واجبات الحكام أن يطلعوا «الأمة» على خطتهم فى الحكم وسياستهم التى سيسيرون عليها، حتى إذا صادقت الأمة على تلك السياسة لم يعد من حق الحكام أن يحيدوا عنها .

(٦) الأفراد أمام القانون سواء بسواء يطبق على القوى دون رهبة لقوته، وعلى الضعيف دون رقة لضعفه .

(٧) حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق، فيؤخذ الحق من القوى دون أن يقصد كسره، ويعطى للضعيف دون أن يقصد تدليله .

(٨) تعويد الحاكم والمحكوم معاً على الشعور بأنهما مشتركان فى الحكم، وأن كلاً منهما له دور يؤديه[١] .

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بقدر ما يعتبر واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» (جوهر القيم السياسية الإسلامية) حقاً «للأمة» فى أن تطالب حكامها بالتزام الشرعية، فإنه يعتبر فى نفس الوقت واجباً عليها بأن تتمسك به، فهو ركيزة لها تطلب التمسك به والاحتكام إليه، فبدون الاحتكام إليه والتمسك به لن تكون هناك حرية أو مساواة أوشورى أو استخدام لحق المقاومة .

وجملة القول بشأن «الأمربالمعروف والنهى عن المنكر»: أنه يعد الأصل الجامع لكل القيم السياسية الإسلامية العليا، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يعد الضمانة الموضوعية لعدم تعسف القائم على السلطة وخروجه على تلك القيم: «ولولا دفع اللهالناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز. الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور»[٢].

---

(١) هذه القواعد وضعها الشيخ «عبدالرحمن بن باديس» الجزائرى، نقلاً عن د. العوا، مرجع سابق، ص ٢٥١ .

(٢) سورة الحج، الآيتان: ٤٠، ٤١ .

ثانياً: الحريات العامة وحقوق الإنسان في الإسلام:

وإذ تناولنا الأهداف العليا والقيم الأساسية التى يلتزمها القائم على سلطة الدولة (الإسلامية) حتى يعتبر شرعياً نعرض هنا للحقوق والحريات التى خولها الإسلام للأفراد فى مواجهة السلطة، لكى تكون ضمانة موضوعية لعدم تعسف القائم على السلطة بتلك الحقوق والحريات ولعدم خروجه عن الشرعية (الأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع المسلم) .

وبداية نوضح أن الإنسان - فيما قبل ظهور الإسلام - لم يحظ بحقوق وحريات حقيقية تجاه السلطة السياسية، ولقد ظل الحال على ما هو عليه حتى جاء الإسلام فقرر للإنسان حقوقاً وحريات لم تعرفها الفلسفات السياسية والنظم السياسية من قبله، إلى جانب تقديمه ضمانة موضوعية لحماية تلك الحقوق والحريات والمتمثلة أساساً فى واجب «الأمر بالمعروف النهى عن المنكر» كما تقدم. وهنا لكى نلقى الضوء على موقف الإسلام من الحقوق والحريات الإنسانية نبين أصالته وسبقه فى هذا الشأن سبقاً بعيداً منذ نحو أربعة عشر قرناً، ونبين كذلك أن الإسلام لم يكن - فى حقيقته وروحه وهدفه - إلا إعلاناً إلهياً لتلك الحقوق والحريات (فى صورة أدق وأعمق)، وإرساءً لدعائم الحرية والعدل والمساواة. وتكريماً للإنسان فى كل زمان ومكان .

وهنا قبل أن نعرض لتلك الحريات والحقوق فى الإسلام نوضح ما يلى[1]:

أولاً: أن الإسلام يهدف أساساً إلى تحرير الإنسان، ورفع شأنه،

---

(١) انظر: د. زكريا البرى، حقوق الإنسان فى الإسلام، ١٩٨١، من ص ٧ إلى ص ١٠ .

وتوفير أسباب العزة والكرامة له: «ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»[1]، ومن مظاهر هذا التكريم: «وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة»[2]، «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم»[3].

ثانيا: أن الإسلام كشريعة سماوية جاءت لهداية البشرية، وإخراجها من ظلمات الجهل والبغى والتعصب والاستعباد إلى نور العلم والعدل والسماحة والحرية، ومن ثم لا يؤخذ الإسلام ولا تعرف أحكامه من السلوك العملى لبعض المسلمين وبخاصة فى عصور الجهل والضعف والتفرق، فهذا لا يلصق بالإسلام، وإنما تتخذ الأحكام من المنابع الأصلية: الكتاب والسنة، وإلى جانبها التطبيق السليم الذى لقيته أو تلقاه هذه المنابع الأصلية فى مختلف العصور من صدر الإسلام إلى الآن .

ثالثا: أن هذه الحقوق والحريات ليست فقط «حقوقاً للإنسان» من حقه أن يطلبها ويسعى فى سبيلها، ويتمسك بالحصول عليها، وإنما هى فى الإسلام (ضرورات واجبة) لهذا الإنسان، فلا سبيل لحياته بدونها. إنها تعادل حياته كإنسان والحفاظ عليها ليس فقط مجرد حق بل واجب يأثم كل من يفرط فيه .

هذا وتتمثل حقوق الإنسان التى كفلها الإسلام له فى مواجهة السلطة فى حقين رئيسيين هما: الحرية والمساواة، وفيما يلى نعرض لكل منهما:

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٧٠ .

(٢) سورة البقرة، الآية ٣٠ .

(٣) السورة السابقة، الآية ٣٤ .

- أولاً: حق الحرية[1]:

وهو حق أساسي له الصدارة والأصالة بالنسبة إلى غيره من الحقوق. إن الإسلام يرى فى الحرية الشئ الذى يحقق معنى «الحياة» للإنسان ففيها حياته الحقيقية وبفقدها يموت حتى ولو عاش يأكل ويشرب ويسعى فى الأرض كالدواب والأنعام. وهذا ما عبر عنه «عمر بن الخطاب» (رضى الله عنه) منذ نحو أربعة عشر قرناً من الزمان بقوله: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»[2]. وتأتى «الحرية الشخصية» كأول مظهر من مظاهر الحرية، وتعنى أن يكون الشخص قادراً على التصرف فى شئون نفسه، وفى كل ما يتعلق بذاته، آمناً من الاعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو مأوى أو أى حق من حقوقه، على ألا يكون فى تصرفه عدوان على غيره[3]، وكما قال الرسول (ﷺ): «كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه»[4]. هذا ولا تتحقق «الحرية الشخصية» إلا بتحقيق حريات عدة هى: «الحرية الدينية»، و «الحرية الفكرية»، و «الحرية المدنية»، و «الحرية السياسية» بمعنى أنه حينما يأمن الفرد على هذه الحريات يكون ذلك تأميناً لحريته الشخصية. وفيما يلى عرض موجز عن تلك الحريات والتى على رأسها «الحرية السياسية»:

---

(١) راجع بشأن الحرية فى الإسلام بصفة عامة: د. محمد غزوى، الحريات العامة فى الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، ص ٢١. وكذلك: د. فتحى عبدالكريم، المرجع السابق، ص ٣٢٣.

(٢) انظر: محمد يوسف الكاندهلوى، حياة الصحابة، الطبعة الثانية، ١٩٦٥، جـ ٢، ص ١٠٢.

(٣) انظر: عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية، طبعة القاهرة، ١٩٣١، ص ٣٠.

(٤) أخرجه الترمذى فى صحيحه.

الحرية الدينية:

وهى الحرية التى بمقتضاها يكون لكل إنسان اختيار كامل للعقيدة التى يعتنقها ويؤمن بها، من غير ضغط ولا إكراه خارجى. ذلك أن الإيمان - وهو أصل الدين وجوهره - لا يكون بالإكراه وإنما بالبيان والبرهان: «لا إكراه فى الدين، قد تبين الرشد من الغى»[1]، وهكذا ينفى الإسلام الإكراه نفياً قاطعاً، ويبين القرآن أن مشيئة الله تعالى لم تتعلق بقهر الناس وقسرهم على الإيمان، بل بنى الله تعالى الأمر على الرضا والاختيار، واستنكر هذا القهر: «ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»[2]، قال يا قوم أرءيتم إن كنت على بنية من ربى وآتانى رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون»[3]، كما حدد القرآن مجال الرسالة المحمدية حيث لا تتجاوز التبليغ إلى القهر: «وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»[4] «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر»[5]، «نحن أعلم بما يقولون، وما أنت عليهم بجبار»[6]، «وأطيعو الله وأطيعوا الرسول واحذروا، فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين»[7]، «ما على الرسول إلا البلاغ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون»[8]، «فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب»[9].

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٦ .
(٢) سورة يونس، الآية ٩٩ .
(٣) سورة هود، الآية ٢٨ .
(٤) سورة الكهف، الآية ٢٩ .
(٥) سورة الغاشية، الآيتان ٢١، ٢٢ .
(٦) سورة ق، الآية ٤٥ .
(٧) سورة المائدة، الآية ٩٢ .
(٨) نفس السورة السابقة، الآية ٩٩ .
(٩) سورة الرعد، الآية ٤٠ . راجع فيما تقدم بصدد «الحرية الدينية»: د. زكريا البرى، المرجع

حرية العبادة:

هذا وينبنى على حرية العقيدة الدينية اطلاق الحرية لصاحبها فى القيام بعباداتها وممارسة شعائرها والعمل بشريعتها: «لكم دينكم ولى دين»[1]. ولقد وصل الأمر بصدد حماية «حرية العبادة» فى مجال التطبيق فى الإسلام إلى أن «عمر بن الخطاب» (أمير المؤمنين) عندما حضر إلى «إيلياء» لعقد الصلح مع أهلها نظر وراء جيشه إلى بناء قد ظهر أعلاه وطمس أكثره، فسأل ما هذا؟ قالوا: هيكل لليهود قد طمسه الرومان بالتراب، فأخذ من التراب بفضل ثوبه، وألقاه بعيداً، فصنع الجيش صنيعه، ولم يلبثوا إلا قليلاً حتى بدا الهيكل وظهر ليتعبد فيه اليهود. ولقد جاء فى أمان «عمر بن الخطاب» لأهل «إيلياء» (هذا ما أعطى بعبد الله) «عمر» أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم .. أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من خيرها، ولا من صليبهم ولا من شئ من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم ...، وحينما دخل الفاروق «عمر» كنيسة القيامة وحان وقت الصلاة، غادر الكنيسة إلى خارجها، وأدى الصلاة الواجبة، ولما سئل فى ذلك قال: «إنى خشيت إذا ما صليت فى الكنيسة أن يقول المسلمون هنا صلى عمر، ثم يتخذوه مسجداً»، ولا يزال مسجده خارج الكنيسة وبجوارها شاهد صدق على سماحة الإسلام وحمايته للحرية الدينية عقيدة وشريعة [2].

= السابق، من ص ١٢ إلى ص ٢٤ .

(١) سورة الكافرون، الآية ٦ .

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: د. زكريا البرى، المرجع السابق، من ص ٢٥ إلى ص ٣٣ .

الحرية الفكرية[1].

يقول تعالى: «ولقد كرمنا بنى آدم .. وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»[2]، والتفضيل هنا إنما كان «بالعقل» (مناط الفكرة) والذى هو أساس التكليف، وهو ما يميز الإنسان عما عداه من الكائنات الأخرى، ولذلك فالإنسان مطالب بالتفكير فى الكون: «قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا»[3]، «أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى االأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور»[4]، «قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق»[5]، «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون»[6].

هذا وينهى القرآن عن اتباع الإنسان ما ليس له به علم، ولا يقوم عليه دليل، ويعيب على من يتابعون غيرهم ولو كانوا آباءهم من غير علم ولا هدى، ويجعل من يعطل عقله فى درجة تنزل عن درجة الأنعام: «ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً»[7]، وكذلك: «ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون»[8]، ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا

---

(١) راجع بصدد الحرية الفكرية: المرجع السابق، من ص ٣٣ إلى ص ٤٦ .
(٢) سورة الإسراء، الآية ٧٠ .
(٣) سورة سبأ، الآية ٤٦ .
(٤) سورة الحج، الآية ٤٦ .
(٥) سورة الأنعام، الآية ١١ .
(٦) سورة العنكبوت، الآية ٤٣ .
(٧) سورة الإسراء، الآية ٣٦ .
(٨) سورة الزخرف، الآية ٢٣ .

يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون»[1]. وهنا يقول الشيخ «محمد عبده»: «إن التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين. وإن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه. فمن ربى على التسليم بغير عقل، وعمل العمل ولو صالحاً بغير فقه فهو غير مؤمن، فليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلل الحيوان. بل إن القصد أن يرتقي عقله وترتقي نفسه بالعلم، فيعمل الخير وهو يفقه أنه الخير النافع المرضى لله، ويترك الشر وهو يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته»[2].

وانطلاقاً من هذا البحث الحر في جانب العقيدة، وهي أساس الدين، فإن الشريعة وهي الجانب العملي منه تتطلب الاجتهاد والتفكير. فإذا أصاب المجتهد في اجتهاده كان مأجوراً على الاجتهاد وعلى الصواب، وإن أخطأ كان معذوراً ومأجوراً على الاجتهاد. وهنا يقول الرسول (ﷺ): «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجره»[3].

ولقد كانت هذه «الحرية الفكرية» (التي دعا إليها الإسلام) أساساً لوجود المذاهب الفقهية، وتعددها. وفي إطارها يقول الإمام «مالك»: «أنا أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافق فاتركوه»، وقال أيضاً: «كل قول يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا المقام» - مشيرا إلى قبر الرسول (ﷺ)، وفي هذا الصدد يقول الإمام «الشافعي»: «رأيي يحتمل الصواب ورأي غيري يحتمل

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٧٩ .

(٢) انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية، مرجع سابق ص ١١٣ .

(٣) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي في صحيحهم، والنسائي وابن ماجة في سننهما .

الخطأ». ويقول الإمام «أحمد بن حنبل» في هذا الصدد أيضاً: «لا تقلدني ولا تقلد مالكاً، ولا تقلد الليث ولا الأوزاعي، خذ من حيث أخذوا»، ويقول الإمام «أبو حنيفة» هنا: «إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب - وهم من التابعين - فلي أن اجتهد كما اجتهدوا»... «فهم رجال ونحن رجال». وهكذا لم يكن أحد من الفقهاء يرى أن أقواله تلزم أحداً، ولا أن رأيه الحق الذي لا يأتيه الباطل، بل كان كل منهم يرى مذهبه صواباً يحتمل الخطأ، ومذهب من خالفه يحتمل الصواب[1].

وهنا تأتي قضية «الاجتهاد»: ونعني «بالاجتهاد» بذل الجهد في معرفة أحكام الشرع الإسلامي، وهو ثابت لكل من منحه الله سبحانه وتعالى أهلية النظر والبحث. بل إنه من الواجبات الكفائية التي يتوجه فيها الطلب إلى الجماعة، وتأثم «الأمة» كلها إذا قصرت في القيام به، ولم تقم بإعداد القادرين عليه. وهو اليوم أيسر من الأزمنة الماضية لتوفر مواد وأدوات البحث، إلى جانب ما وصل إليه العقل البشري اليوم من تقدم. ولكن لا يعني فتح باب الاجتهاد في الشريعة كحرية فكرية أن يتصدى له من لم يتأهل له، وليس في هذا حجر على هذه الحرية الفكرية، وإنما هو الحماية لها. فالمقام هنا مقام تخصص وأهلية[2].

وبصدد «العقل» و «الشرع» و «النقل»: فإن «العقل» و «الشرع» في ميدان النظر والبحث والتفكير كل منهما مكمل للآخر، وعلى حد قول «الغزالي» : «الشرع عقل من الخارج، والعقل شرع من الداخل وهما ..

---

(١) انظر د. زكريا البري، المرجع السابق، ص ٤٢ .

(٢) لمزيد من التفصيل في هذا الشأن: انظر: د. عبدالمنعم النمر، الاجتهاد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، من ص ٦٣ إلى ص ٧٢ .

متحدان. ولكون الشرع عقلاً من الخارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن، نحو قوله تعالى: «صم بكم عمى فهم لا يعقلون»[1]، ولكون العقل شرعاً من الداخل قال تعالى في صفة العقل: «فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم»[2]. فسمى العقل ديناً، ولكونهما متحدين قال تعالى: «نور على نور»[3]. «أي نور العقل ونور الشرع»[4]. هذا مع التأكيد هنا على أن العقل وحده قاصر عن إدراك الحقيقة. وبصدد «العقل» و «النقل» يقول الشيخ «محمد عبده»: «اتفق علماء الإسلام إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل عن السابقين، أخذ بما يدل عليه العقل، وبقى في النقل طريقان طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر لله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتعين معناه مع ما أثبته العقل»[5].

الحرية المدنية[6]:

ويراد بها أن يكون للإنسان حرية التصرف في أموره الشخصية والمالية، ويقابلها «الرق» أو «العبودية» التي يفقد فيها الإنسان هذه الحرية، ولا يكون له أهلية هذه التصرفات، بل تجعله مملوكاً لغيره. وقد

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٧١ .

(٢) سورة الروم، الآية ٣٠ .

(٣) سورة النور، الآية ٣٥ .

(٤) نقلاً عن د. زكريا البرى، المرجع السابق، ص ٤٤، ص ٤٥ .

(٥) انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية، مرجع سابق، ص ٥٢ .

(٦) راجع إجمالاً بصدد «الحرية المدنية»: د. زكريا البرى، المرجع السابق، من ص ٤٦ إلى ص ٥٦ .

أرسى الإسلام دعائم هذه الحرية، وجعل لكل فرد سيادة ذاتية، يملك ويرث ويبيع ويشترى ويكفل ويهب ويقف ويوصى ويتصدق ويتزوج ..الخ، ويتصرف بكل التصرفات التى تحقق مصلحته الفردية والمصلحة الجماعية، وإذا كان قد حجر فى بعض التصرفات المالية على السفيه، وذى الغفلة، فإن الأساس والهدف هو صيانته والمحافظة على ماله والحرص على مصلحته .

الإسلام والرق:

وبشأن موضوع «الرق» فإن «الإسلام» لم يأت بشرع الاسترقاق بل جاء بشريعة «الحرية» فلا توجد آية واحدة فى القرآن تبيح الاسترقاق وكذلك السنة، فلقد جاءت آيات القرآن المتعددة تنادى بتحرير الأرقاء، وتحض على اعتاقهم جاعلة هذا التحرير من أعظم الطاعات الدينية، كما جعلته كفارة لما يقع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية. بل أوجبته على الدولة الإسلامية، وجعلته عملاً من أعمالها (ليس فقط فى المجال الداخلى، بل وفى المجال الدولى وخاصة بصدد مسألة «أسرى الحرب»)، ومصرفاً من مصارف أموالها وتفصيل ذلك كما يلى :

أولاً: لم يكتف الإسلام بالدعوة إلى تحرير الأرقاء، بل راح يضع خطة لإنهاء الرق ـ الذى كان أساساً لنظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى العالم بأسره قبل ظهوره ـ وذلك تدريجياً من غير هزة اقتصادية أو اجتماعية، وفى مواضع كثيرة منها: «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً، ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصَّدَّقوا»[1]، فهنا يأتى تحرير «الرق» كفارة للقتل

---

(١) سورة النساء، الآية ٩٢ .

الخطأ. كما جعل الإسلام تحرير «الرق» كفارة فى «الظهار»: «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا»[1]، وجعله كفارة للحنث فى اليمين: «لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة»[2]. وليس هذا فحسب بل راح الإسلام فى مرحلة متقدمة يدعو إلى تحرير العبيد وجعله طاعة لله: «فلا اقتحم العقبة. وما أدراك ما العقبة. فك رقبة. أو إطعام فى يوم ذى مسغبة»[3]، «وليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله .. وفى الرقاب»[4]. هذا إلى جانب تحرير العبيد «بالمكاتبة» وتعنى «المكاتبة» أنه فى حالة إبداء الرقيق رغبة فى الحرية فى مقابل مالى كان على مالكه الاستجابة لهذا: «والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً»[5]، ثم إن القرابة القريبة تتنافى مع الاسترقاق لقول الرسول (ﷺ): «ومن ملك ذا رحم محرم فهو حر»[6]. وكذلك علاقة الزوجية، فإذا ملك الزوج زوجته صارت حرة، وإذا ملكت الزوجة زوجها صار حراً. هكذا تتعدد أسباب تحرير الرق بصورة واضحة فى الإسلام .

ثانيا، وبالإضافة لكل ما سبق فإن الإسلام قد جعل تحرير الرق من

---

(١) سورة المجادلة، الآية ٣. هذا ويعنى «الظهار»: تحريم الرجل زوجته على نفسه، ثم رغبته فى العودة إليها، ويلاحظ أن العتق هو الواجب الأول بصدده كدليل على محاربة الإسلام للعبودية .

(٢) سورة المائدة، الآية ٨٩ .

(٣) سورة البلد، من الآية ١١ إلى الآية ١٤ .

(٤) سورة البقرة، الآية ١٧٧ .

(٥) سورة النور، الآية ٣٣ .

(٦) أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما، وأحمد فى مسنده .

أعمال الدولة ومصرفاً من مصارفها: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين .. وفي الرقاب»[1]، وهكذا وضع «الإسلام» خطة تدريجية لإنهاء «الرق». ولقد أغلق «الإسلام» كل مصادر وروافد «الرق» ولم يبق منها سوى أسرى الحرب المشروعة .. بل وحتى أرقاء هذه الحرب وأسراها شرع لهم الفداء بمقابل مالي أو شخصي سبيلاً لحريتهم أو مناً دون مقابل وهو ما يسمى اليوم «بتبادل الأسرى» «فإما مناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها»[2].كما راح «الإسلام» يوسع المصاب التي تؤدي إلى تجفيف نهر الرقيق بالعتق والتحرير على نحو ما تقدم حتى جف عملاً.

- الحرية السياسية :

وتأتي «الحرية السياسية» على رأس تلك الحريات التي بتحقيقها تتحقق «الحرية الشخصية»، وتعني «الحرية السياسية»: حق كل إنسان في ولاية الوظائف العامة ما دام أهلاً لها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى حقه في إبداء رأيه في سير الأمور العامة لمجتمعه[3]. ومن ثم فلكل إنسان ذي أهلية الحق في الاشتراك في توجيه سياسة الدولة في الداخل وفي الخارج، وفي إدارتها، ومراقبة الحكام، وبصدد الشق الأول من «الحرية السياسية» : «حق الفرد في تولي الوظائف العامة ما دام الفرد أهلاً لها» : فإن هذا الحق يكون للجميع بحسب الأهلية والكفاءة بما في ذلك رئاسة الدولة، فليس هناك قيد على المسلم في أن يشارك في رسم سياسات بلده العامة في الداخل وفي الخارج إلا قيد الأهلية والكفاءة.

---

(١) سورة التوبة، الآية ٦٠ .

(٢) سورة محمد، الآية ٤ .

(٣) انظر: محمد الغزالي، حقوق الإنسان، دار الكتب الإسلامية، بالقاهرة، ص ٥٩ .

أما عن الشق الثاني من «الحرية السياسية» : «حق كل إنسان في إبداء رأيه في سير الأمور العامة للمجتمع»: وهو ما يعبر عنه «بحرية الرأي»، فهو حق قد كفله الإسلام للفرد، ونهى عن مصادرته، لأن حرية الرأي هي الوسيلة إلى إعلان دعوة الإسلام وتوصيلها للناس. ولقد كان الرسول (ﷺ) يدعو الناس إلى المجاهرة بآرائهم: «لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس، إن أحسن الناس أحسنت، وإن أساءوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا أن تجتنبوا إساءتهم»[1]. وفي عهد «عمر بن الخطاب» رفضت امرأة مسلمة رأي «عمر»، حيث رأى أن الناس يتغالون في مهور النساء فنهى «عمر» عن ذلك وجعل له حداً أقصى، فطالبته المرأة قائلة: «يا أمير المؤمنين نهيت الناس أن يزيدوا في مهر النساء على أربعمائة درهم؟ قال: نعم: فقالت: أما سمعت ما أنزل الله في القرآن؟ قال: وأي ذلك؟ فقالت: أما سمعت الله يقول: «وآتيتم إحداهن قنطاراً...» فقال: اللهم؟ كل الناس أفقه من عمر. فرجع عن رأيه[2].

وهذه الحرية في الرأي التي كفلها الإسلام يحدها قيد واحد هو التزام حدود الشريعة. كما أن الجهر بالرأي واجب وليس مجرد حق أو رخصة انطلاقاً من واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ذلك الواجب الأعم والأشمل لكل ما يتصور من أمور تتعلق بالشئون العامة للدولة في الإسلام[3].

من هنا فالفرد مطالب بإبداء رأيه في سير الأمور العامة فضلاً عن

---

(١) أخرجه الترمذي في صحيحه..

(٢) انظر: ابن كثير في التفسير، سورة النساء الآية ٢٠ ..

(٣) راجع: د. العوا، مرجع سابق، ص ٢٢٨ ..

مراقبته للحاكم، فالحاكم - كما تقدم - وكيل عن «الأمة»، وتلك الوكالة تقتضى أن يعمل الحاكم بإرادة «الأمة» وبرغبتها وتوجيهها ورأيها، لا برغبته وإرادته هو، وهنا يقول الشيخ «محمد عبده»: «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحى، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، وهو على هذا لا يخصه الدين بميزة فى فهم الكتاب والعلم بالأحكام ويرتفع به إلى منزلة خاصة، بل هو وسائر طلاب العلم سواء، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة فى الحكم، ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه، وإذا أعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه. «فالأمة» هى التى تنصبه وهى صاحبة الحق فى السيطرة عليه، وليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم»[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن «الإسلام» حينما أقر «بحرية الرأى» لم يطلق تلك الحرية بلا ضوابط أو قيود وإلا كانت الفوضى بعينها. لقد وضع «الإسلام» على «حرية الرأى» ضوابط تستهدف منع الفتنة والفرقة بين المسلمين ونشر الأهواء والبدع بينهم، ومنع تناول الناس بفحش القول والخوض فى أعراضهم وإذاعة أسرارهم..

أما عن الضوابط: فأولها: التزام الأدب والاحترام فى المناقشة وفى إبداء الرأى: «فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى»[2]، «خذ العفو وأمر

---

(١) انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية، مرجع سابق، من ص ٥٨ إلى ص ٦١.

(٢) سورة طه، الآية ٤٤.

بالعرف وأعرض عن الجاهلين»[1]، «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن»[2]، «وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً»[3]. وثانيها، البعد عن المراء والمجادلة لما يؤديان إليه من العداوة والبغضاء: «من ترك المراء وهو محق بنى له بيت فى أعلى الجنة، ومن ترك المراء وهو مبطل بنى له بيت فى ربض الجنة»[4]، «ما ضل قوم بعد أن هداهم الله إلا أتوا الجدل»[5].

أما عن القيود، فأولها، أنه لا يجوز أن تؤدى «حرية الرأى» إلى الفتنة والفرقة بين المسلمين، فلقد أخرج «عثمان بن عفان» أمير المؤمنين «أبا ذر» إلى «الربذة» خشية أن تؤدى آراؤه التى يجهر بها إلى التفاف الناس حوله وقيام الفتنة ضد النظام القائم، وقد أطاعه «أبو ذر» فى الخروج، ولم ينكره عليه، بل إنه قال لمن طلبوا إليه أن يقودهم إلى المقاومة الإيجابية: «لو صلبنى «عثمان» على أطول جذع من جذوع النخل ما عصيت»[6]. وثانيها، أنه لا يجوز أن تؤدى «حرية الرأى» إلى نشر الإلحاد أو الأهواء أو البدع بين المسلمين: «إن الذين يلحدون فى آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى فى النار خير أم من يأتى آمناً يوم القيامة، اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير»[7]، ولذلك حارب «علىّ» أمير المؤمنين الزنادقة وشدد عليهم لنشرهم الضلال والبدع. وثالثهما، أنه لا يجوز أن تؤدى «حرية الرأى» إلى تناول الناس بفحش القول

(١) سورة الأعراف، الآية ١٩٩ .

(٢) سورة النحل، الآية ١٢٥ .

(٣) سورة الفرقان، الآية ١٢٥ .

(٤) أخرجه الترمذى فى صحيحه وابن ماجة فى سننه .

(٥) أخرجه أيضاً الترمذى فى صحيحه وابن ماجة فى سننه .

(٦) انظر: خالد محمد خالد، رجال حول الرسول، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٩٧٣، ص ٩٢ .

(٧) سورة فصلت، الآية ٤٠ .

والخوض فى أعراضهم وأسرارهم فذلك مما يمنعه الإسلام ويحرمه: «لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم»[1]، «إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة»[2]، «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون»[3]. فشرع بذلك حد القذف لمن يخوض فى أعراض الناس[4].

وهكذا فإن الإسلام رغم مطالبته الفرد بإبداء رأيه فى سير الأمور العامة، إلا أنه لم يترك هذا الأمر دون ضوابط أو قيود. هذا وحرية التعبير عن الرأى من جانب أفراد المجتمع بصدد سير الأمور العامة لها تقديران متباينان: هناك رأى عام لأولى الحل والعقد وأهل الرأى من العلماء فى (الأمة) وهو ما يعرف فى أصول التشريع (بالإجماع). وهذا النوع يرجع إليه فى التشريع فيما لا نص فيه فى الكتاب والسنة وهو حجة فى الأحكام الشرعية، ومصدر من مصادر الأدلة الإسلامية، وهناك رأى عام التعبير عنه يكون من حق كل فرد مهما اختلفت سعة معرفته: «لا ينبغى لامرئ شهد مقاماً فيه حق إلا تكلم به، فإنه لن يقدم ذلك من أجله ولن يحرمه رزقاً هو له»[5].

وكلا الرأيين: الرأى العام لأولى الحل والعقد، والرأى العام الذى هو

---

(١) سورة النساء، الآية ١٤٨ .

(٢) سورة النور، الآية ١٩ .

(٣) نفس السورة السابقة، الآية ٤ .

(٤) راجع فيما تقدم بصدد تلك الضوابط والقيود على «حرية الرأى» د. فتحى عبدالكريم، المرجع السابق، ص ٣٣٦، ص ٣٣٧ .

(٥) أخرجه البيهقى فى الشعب، وراجع فيما تقدم: د. محمد طه بدوى، مشروع دستور إسلامى، مرجع سابق، ص ١٣٣ .

حق لكل فرد، يستندان إلى «الشورى» ـ تلك الفريضة الواجبة على الحاكم والمحكوم على السواء كما تقدم ـ «فاللحاكم» حق طلب المشورة من «الأمة»، و «الأمة» من حقها أن تدلى بالمشورة ولو لم يطلب منها ذلك وكل هذا يصب فى أصل عام هو: «واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» .

ويسمى الرأى العام الأولى «الحل والعقد» فى اصطلاح علماء أصول الفقة «اتفاق أهل الحل والعقد على أمر من الأمور الشرعية أو العقلية أوالعرفية»[1]، وهذا الاتفاق ـ الرأى ـ من «أهل الحل والعقد» وأهل الرأى من علماء الأمة يعرف فى أصول التشريع كما تقدم «الإجماع». الأمر الذى يوجب اتباعه، ومن ثم وجب على الأمة إظهاره والأخذ به، والجرى على سنته لقول الرسول (ﷺ): «إن الله تعالى لا يجمع أمتى على ضلالة، ويد الله مع الجماعة. من شذ، شذ فى النار»[2]، «إن الله تعالى أجاركم من ثلاث خلال: ألا يدعو عليكم نبيكم، فتهلكوا جميعاً، وألا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وألا تجتمعوا على ضلالة»[3].

وأصحاب هذا الرأى العام مكلفون بمقاومة المنكر، فعليهم أن يأخذوا على يد الظالم، فيحولوا بينه وبين الاستمرار فى ظلمه، كما أن القيام بهذا الواجب هو الرقابة المنيعة التى تنجيهم من المحن التى ينزلها الله بالظالمين، وإلا يقوموا بهذا الواجب عمهم العذاب: «واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب»[4]، «إن

---

(١) انظر: محمد عبدالرؤوف بهنسى، الرأى العام فى الإسلام، مؤسسة الخليج العربى بالقاهرة، ١٩٨٧، ص ٤٦ .

(٢) أخرجه الترمذى فى صحيحه .

(٣) أخرجه أبوداود فى سننه .

(٤) سورة الأنفال، الآية ٢٥ .

الناس إذا رأو الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده»[1]، «إن الله لا يعذب العامة بعمل الخاصة حتى تكون العامة تستطيع أن تغير على الخاصة، فإذا لم تغير العامة على الخاصة عذب الله العامة والخاصة»[2]، «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة ، فأصاب بعضهم أعلاها، وأصاب بعضهم أسفلها، فكان الذين فى أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقاً، ولم نؤذ من فوقنا. فإن تركوا وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعاً»[3].

وهكذا يأتى هلاك العامة بذنوب الخاصة، واستحقاقهم الهلاك لعدم مقاومتهم المنكر، وتبعاً لذلك فلابد للمسلم أن يسعى للدفاع عن الحق مهما تكن قوة المخالفين ومكانتهم: «والله لا يستحى من الحق»[4]، وقد قال الرسول (ﷺ) فى هذا الصدد: «لا يحقرن أحدكم نفسه، أن يرى أمراً لله تعالى عليه فيه مقال، فلا يقول فيه: فيلقى الله وقد أضاع ذلك فيقول الله: ما منعك أن تقول فيه؟ فيقول : يا رب خشية الناس فيقول: فإياى كنت أحق أن تخشى»[5]، «لا يمنعن رجلاً مهابة الناس أن يتكلم بالحق إذا علمه، ألا إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[6]، «ولا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق ولا يضرهم من خذلهم، حتى يأتى أمر الله وهم كذلك»[7].

---

(١) أخرجه أحمد فى مسنده، والترمذى فى صحيحه، وأبو داود فى سننه .
(٢) أخرجه أحمد فى مسنده .
(٣) أخرجه البخارى والترمذى فى صحيحيهما، وأحمد فى مسنده .
(٤) سورة الأحزاب، الآية ٥٣ .
(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه، وأحمد فى مسنده .
(٦) أخرجه الترمذى فى صحيحه، والنسائى فى سننه، وأحمد فى مسنده .
(٧) أخرجه البخارى ومسلم والترمذى فى صحيحهم، وأحمد فى مسنده .

وهكذا حرر «الإسلام» الإنسان من القيود والأغلال ومنحه قمة الحريات ـ الحرية السياسية ـ بشقيها: حقه في تولى الوظائف العامة، وحقه في إبداء رأيه في سير الأمور العامة لمجتمعه بل لقد جاوز «الإسلام» بالحرية السياسية نطاق «الحق الإنساني» إلى كونها «فريضة جماعية» يقع إثم التقصير فيها والتفريط على «الأمة» جمعاء.. وتبعاً لذلك تأتى المعارضة في الإسلام كحق واجب، سواء أكانت معارضة فردية: «سيد الشهداء حمزة بن عبدالمطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»[1]، أو تتم من خلال جماعة معينة، على نحو ما أوضحه «الماوردى» في كتابه الأحكام السلطانية[2].

حق المناصحة[3]:

هذا ولم يقتصر الإسلام ـ في تقريره «لحرية الرأى» على مظهر واحد منها، بل تناولها في مظاهر وصور متعددة، فتأتى المناصحة للحاكم كأحد مظاهر حرية الرأى انطلاقاً من قوله تعالى في وصف أمة الإسلام: «وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر»[4]. إنها النصيحة التى جعلها الإسلام بديلاً عن الجهاد في سبيل الله لمن لا يقدر عليه لعذر شرعى: «ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله، ما على المحسنين من سبيل، والله

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك .

(٢) كما سيأتى في حينه، ولمزيد من التفصيل هنا بشأن المعارضة في الإسلام بصفة عامة ارجع إلى: د. نيفين عبدالخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسى الإسلامى، رسالة دكتوراة منشورة ـ مكتبة الملك فيصل بالقاهرة، ١٩٨٥ .

(٣) راجع في هذا الصدد: د. نادية عياد، بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص ٤٠٠ وكذلك: انظر د. أحمد جلال حماد، حرية الرأى في الميدان السياسى، دار الوفاء بالمنصورة ١٩٨٧، ص ٢٠٨ .

(٤) سورة العصر، الآية ٣ .

غفور رحيم»[1]، ولقد قال الرسول (ﷺ) فيما رواه «مسلم»: «الدين نصيحة، قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[2]، وقال أيضاً (ﷺ): «ثلاث لا يغل عليهم قلب مسلم: إخلاص العمل لله ومناصحة أئمة المسلمين، ولزوم جماعتهم»[3].
ومن وسائل مناصحة الحكام: دفع الحكام عن الظلم بالتى هى أحسن، وإعانتهم على ما حملوا القيام به من مهام منصبهم ومعاونتهم بالحق وتنبيههم وتذكيرهم وإعلامهم بما غفلوا عنه من حقوق المسلمين، وألا يغروا بالثناء الكاذب عليهم، على أن النصيحة إذا كانت واجبة للولاة فإنه ينبغى أن تكون مصحوبة باللطف واللين، فليس المقصود منها التشهير أو التوبيخ، وكما قال «ابن عباس» (فيما رواه أحمد فى مسنده) عندما سئل عن أمر السلطان بالمعروف ونهيه عن المنكر: «إن كنت فاعلاً ولابد ففيما بينك وبينه». هذا وتعد النصيحة واجبة على قدر الاستطاعة، فإذا علم الناصح أنه يقبل نصحه ويطاع أمره وأمن على نفسه المكروه وجب عليه القيام بها، فإن خشى فهو فى سعة: «من أراد أن ينصح السلطان بأمر فلا يبد له علانية ولكن ليأخذ بيده ليخلوا به فإن قبل منه فذاك وإلا كان قد أدى الذى عليه»[4]. كذلك من واجبات النصيحة للولاة احترامهم وتوقيرهم وعدم إتيان ما يكون فيه استذلال أو احتقار أو إهانة لهم: «من فارق الجماعة، واستذل الإمارة لقى الله عز وجل ولا وجه له عنده»[5].

(1) سورة التوبة، الآية 91 .
(2) أخرجه مسلم فى صحيحه .
(3) أخرجه الترمذى فى صحيحه، وأحمد فى مسنده، والحاكم فى المستدرك، والدارمى فى سننه .
(4) حديث شريف أخرجه أحمد فى مسنده .
(5) أخرجه أيضاً أحمد فى مسنده .

كذلك ومن واجبات النصيحة «للحاكم» مناصرته ومعاضدته فى أمور الدين، وجهاد العدو: «وتعاونوا على البر والتقوى»[1]، ولا شئ أفضل من معاونة «الإمام» على إقامة الدين ونصرته. على أن مناصرة «الحاكم» يجب ألا تنبع من منطلق عصبية، وإنما هى نصرة للحق: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل، فقتلة جاهلية»[2]، وهكذا فإن المناصرة بين الحاكم والمحكوم تكون فى الخير دون الظلم والتعدى: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا: يا رسول الله هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالما: قال : تأخذون على يديه»[3].

حق المقاومة:

هذا ويأتى «حق المقاومة» فى هذا الإطار كضمانة فعالة لحرية إبداء الرأى فى الإسلام، «فالأمة الإسلامية» مطالبة بإبداء رأيها ومناصحة الحاكم، فإن لم يأخذ الحاكم برأى الأمة (أو من يمثلها: أهل الحل والعقد) - أى إن لم يأخذ بالنصيحة، يأت «حق المقاومة» هنا كواجب شرعى للأمة أو من يمثلها فى مواجهة هذا الحاكم .

ثانياً: حق المساواة:

هذا ويأتى «حق المساواة» إلى جانب «حق الحرية» ليشكلا معاً محور حقوق الإنسان فى «الإسلام» فقد قرر «الإسلام» «المساواة» بين

---

(١) سورة المائدة، الآية ٢ .

(٢) أخرجه مسلم فى صحيحه .

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه .

المؤمنين جميعاً. بل وبين الناس جميعاً : «إنما المؤمنون إخوة»[1]، «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم»[2]، «ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة»[3]، ويقول الرسول (ﷺ): «إن الله قد أذهب بالإسلام نخوة الجاهلية وتفاخرهم بآبائهم لأن الناس من آدم. وآدم من تراب وأكرمهم عند الله أتقاهم»[4].، «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، لا فضل لعربى على عجمى ولا لعجمى على عربى، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى»[5].

ومن هنا فجميع المسلمين على اختلاف ألوانهم وأجناسهم وشعوبهم وبلادهم سواء أمام «الإسلام» فحقوقهم الشرعية واحدة، وواجباتهم واحدة «ومعيار التفاضل بينهم: التقوى) وهم متساوون أمام القانون وأمام القضاء، فلا يعرف «الإسلام» مركزاً متميزاً لفرد من الخضوع لأحكام الشريعة. فعندما سرقت امرأة من الأشراف، وسعى «أسامة بن زيد» لدى رسول الله (ﷺ) لإعفائها من حد السرقة، ثار عليه الصلاة والسلام ثورة عنيفة وقال: «إنما هلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد. وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»[6].

وهذا ما عبر عنه خليفة الرسول (ﷺ) أبو بكر فى خطبته بعد توليه

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١٠ .

(٢) نفس السورة السابقة، الآية ١٣ .

(٣) سورة النساء، الآية ١ .

(٤) أخرجه البخارى فى صحيحه .

(٥) أخرجه أحمد فى مسنده .

(٦) أخرجه مسلم فى صحيحه .

الحكم بقوله: «والضعيف فيكم قوى عندى حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوى فيكم ضعيف عندى، حتى آخذ الحق منه إن شاء الله»[1].

وكذلك فجميع المسلمين متساوون فى تولى الوظائف العامة إذا تساوت الشروط فى المرشحين لتولى الوظيفة العامة، فى معنى أن المساواة هنا لا تعنى أن يستوى فى تولى الوظيفة العامة العالم والجاهل، القوى والضعيف، الكفء وغير الكفء لأن ذلك مخالفة لأمر الله: «قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون»[2]. من هنا فالشرط الأساسى لتولى الوظيفة العامة فى الإسلام هو الكفاءة والصلاحية لأداء مهام الوظيفة: فلقد قال الرسول (ﷺ) «لأبى ذر» عندما سأله أن يستعمله: «إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة. إلا من أخذها بحقها»[3].

ومن جملة ما تقدم فإن هدف النظام السياسى فى الإسلام ينحصر نهائياً فى إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين. أى بتحقيق القيم الأساسية والأهداف العليا المتقدمة، أو فى عبارة أعم إقامة المجتمع المسلم بكل معالمه التى تحددت فى الكتاب والسنة .

نحو نموذج نظري « للنظام السياسي الإسلامي » :

وإذ انتهينا من عرض الأهداف العليا والقيم الأساسية للنظام السياسى الإسلامى نعرض هنا لنموذج نظرى مقترح لما يجب أن تكون عليه علاقات المجتمع السياسية حتى تكون جديرة بالانتساب إلى

---

(١) انظر: السيوطى تاريخ الخلفاء، دار القلم، بيروت، طبعة ١٩٨٦، ص ٨٠ .

(٢) سورة الزمر، الآية ٩ .

(٣) أخرجه مسلم فى صحيحه، وراجع فيما تقدم: د. فتحى عبدالكريم، المرجع السابق، ص ٣٣٨ وما بعدها .

الإسلام، أو فى معنى آخر نقدم نموذجاً نظرياً للنظام السياسى الإسلامى نسترشد به فى الحكم على مدى إسلامية نظام سياسى ما. ذلك أن هناك أنظمة سياسية تدعى لنفسها الانتساب إلى الإسلام مع أنها فى الحقيقة بينها وبين الإسلام جفاء، إن لم يكن فى النظام كله ففى بعضه على الأقل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن بعض المستشرقين يستشهدون بتاريخ الخلفاء المستبدين ليصوروا من ذلك التاريخ «النظام السياسى الإسلامى»[1]، فهذا التاريخ السياسى للمجتمعات الإسلامية لا يمثل بذاته تاريخاً للنظام السياسى الإسلامى الحق، وإنما هو تاريخ للممارسة الفعلية للسلطة السياسية على مقتضى مصالح الحكام وقد انحرفت فى بعض الأزمنة عن القيم الإسلامية الحقة. من هنا فإن البدء من واقع التاريخ هو أمر فيه مغالطة مقصودة. ذلك أن نظاماً سياسياً إسلامياً ما يعدو أن يكون مجموعة من قواعد عمل جاءت إعمالاً لروح الإسلام ولقيمه العليا فى مجال التنظيم السياسى للمجتمع الإسلامى، وليس هو ألبتة واقع الحكم فى مجتمع إسلامى ما، فالعبرة بصدد إسلامية نظام ما هى لمدى استجابة قواعده للكتاب والسنة نصاً وروحاً. من هنا «فإن وصف نظام سياسى ما بأنه إسلامى، معناه أن علاقات الأمر والطاعة فى المجتمع تجرى على مقتضى ما جاء فى الكتاب والسنة من قيم سياسية ومن أحكام قانونية فى شأن تلك العلاقات»[2].

وهذا النموذج النظرى المقترح، يعنى من حيث هو نموذج الصورة

---

(١) وهذا ما ذهب إليه المستشرق الإنجليزى «أرنولد»، انظر:

Thomas W., Arnold, The Caliphate, London, Routledge, Dengan Paul, L.T.D, 1967, Pp. 47 - 53 .

(٢) انظر: هنا بصفة أساسية النموذج النظرى الذى قدمه الدكتور محمد طه بدوى فى بحثه عن النظام السياسى الإسلامى، رداً على المستشرق الإنجليزى «أرنولد»، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جـ٢، ١٩٨٥ من ص ١٣١ إلى ص ١٣٣ .

الذهنية المصغرة للعلاقات السياسية فى المجتمع الإسلامى، ويعنى من حيث هو نظرى بناءاً ذهنياً من مجموعة من مفاهيم متسقة فيما بنيها ومستنبطة من قيم وأحكام الإسلام السياسية كما وردت فى الكتاب والسنة .

ونرتكز هنا فى بناء هذا النموذج على مفهوم «السيادة» ونعنى به أن السيادة لله وحده، وتبعاً لذلك فلا سيادة ولا سلطان «للحاكم» أو «للأمة» فالحاكم مستخلف فى السلطة «وهو الذى جعلكم خلائف الأرض»[1]، وبموته (أو تغييره) تنتقل السلطة إلى غيره، وتظل كذلك حتى تعود فى النهاية لله: «إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون»[2]، وهو سبحانه صاحب السلطة الأصيل: «إن الحكم إلا لله»[3]. ومن هنا فالحاكم ليس هو صاحب السلطة الأصيل بل هو عامل عليها، وهو فى ممارسته لمظاهرها محكوم بشريعة الإسلام: «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها»[4]، «وأن احكم بينهم بما أنزل الله»[5].

وبالنسبة للمحكومين (الأمة) لا سلطان ولا سيادة لهم كذلك، وهم أيضاً مكلفون بالسير على شريعة الإسلام: «يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله إذا دعاكم لما يحييكم»[6]، «يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله»[7]، فإن حادوا عن ذلك: «وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم»[8].

(١) سورة الأنعام، الآية ١٦٥ .
(٢) سورة مريم، الآية ٤٠ .
(٣) سورة يوسف، الآية ٤٠ .
(٤) سورة الجاثية، الآية ١٨ .
(٥) سورة المائدة، الآية ٤٩ .
(٦) سورة الأنفال، الآية ٢٤ .
(٧) سورة الحجرات، الآية ١ .
(٨) سورة محمد، الآية ٣٨ .

وانطلاقاً من أن السيادة لله يأتي مفهوم «الطاعة» وهو على معنيين: أولهما: طاعة كل من الحاكمين والمحكومين لأحكام النظام السياسى الإسلامى ولقيمه الأساسية، كأطراف فى علاقة الأمر والطاعة، بل ويمتثلون لها أيضاً فى علاقاتهم الخاصة، ودونما تمييز بين أحكام هذا النظام وقيمه من ناحية، ودونما تمييز بين حاكم أو محكوم (مبدأ المساواة) من ناحية أخرى .

ثانيهما: التزام المحكومين بطاعة الحاكمين: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»[1]، ولكن هذه الطاعة من جانب المحكومين مرهونة بالتزام الحاكمين فى قراراتهم الكتاب والسنة، ولذلك فإن هذه الطاعة تولد حقوقاً وواجبات كما يلى :

- حق الحاكمين فى الطاعة من جانب المحكومين، وهو فى نفس الوقت واجب على المحكومين .
- حق المحكومين فى التزام الحاكمين فى قراراتهم بأحكام وقيم النظام السياسى الإسلامى، وهو نفس الوقت واجب على الحاكمين .

وفى حالة خروج الحاكمين عن الالتزام بذلك فى قراراتهم - أى فى حالة جورهم (يأتى هنا مفهوم الجور الذى يعنى خروج الحاكمين على النظام السياسى الإسلامى فى أحكامه أو قيمه فى قراراتهم) يتولد للمحكومين حق المقاومة كضمانة شعبية فعالة للشرعية ينفرد بها النظام السياسى الإسلامى .

وأخيراً يرتكز هذا النموذج على مفهوم «العقد» (العقد السياسى) على أساس أنه يمثل دعامة النظام السياسى الإسلامى.

(١) سورة النساء، الآية ٥٩ .

وجملة القول هنا: إن نظاماً سياسياً ما يعد نظاماً إسلامياً لمجرد كونه يلتزم بتلك المفاهيم السياسية الإسلامية المتقدمة التى ارتكز إليها هذا النموذج، وأن تجرى علاقات الأمر والطاعة فيه على مقتضى ما جاء فى الكتاب والسنة من قيم أساسية وأحكام قانونية، كما فى الشكل التالى الموضح، ونؤكد هنا على أن النظام السياسى الإسلامى هو نظام من تصوير شريعة إلهية متكيف بها ومحكوم بقيمها، وأن هذه الشريعة هى شريعة حاكمة للزمان والمكان ولكنها ليست محكومة بزمان أو مكان .

وفيما يلى نقدم رسماً توضيحياً لنموذج النظام السياسى فى الإسلام، ذلك النموذج الذى يبنى على مجموعة مفاهيم متسقة فيما بينها[1] (حيث يبدو لنا ذلك النموذج مرشداً للحكم على مدى إسلامية نظام سياسى ما)، وهذه المفاهيم هى :

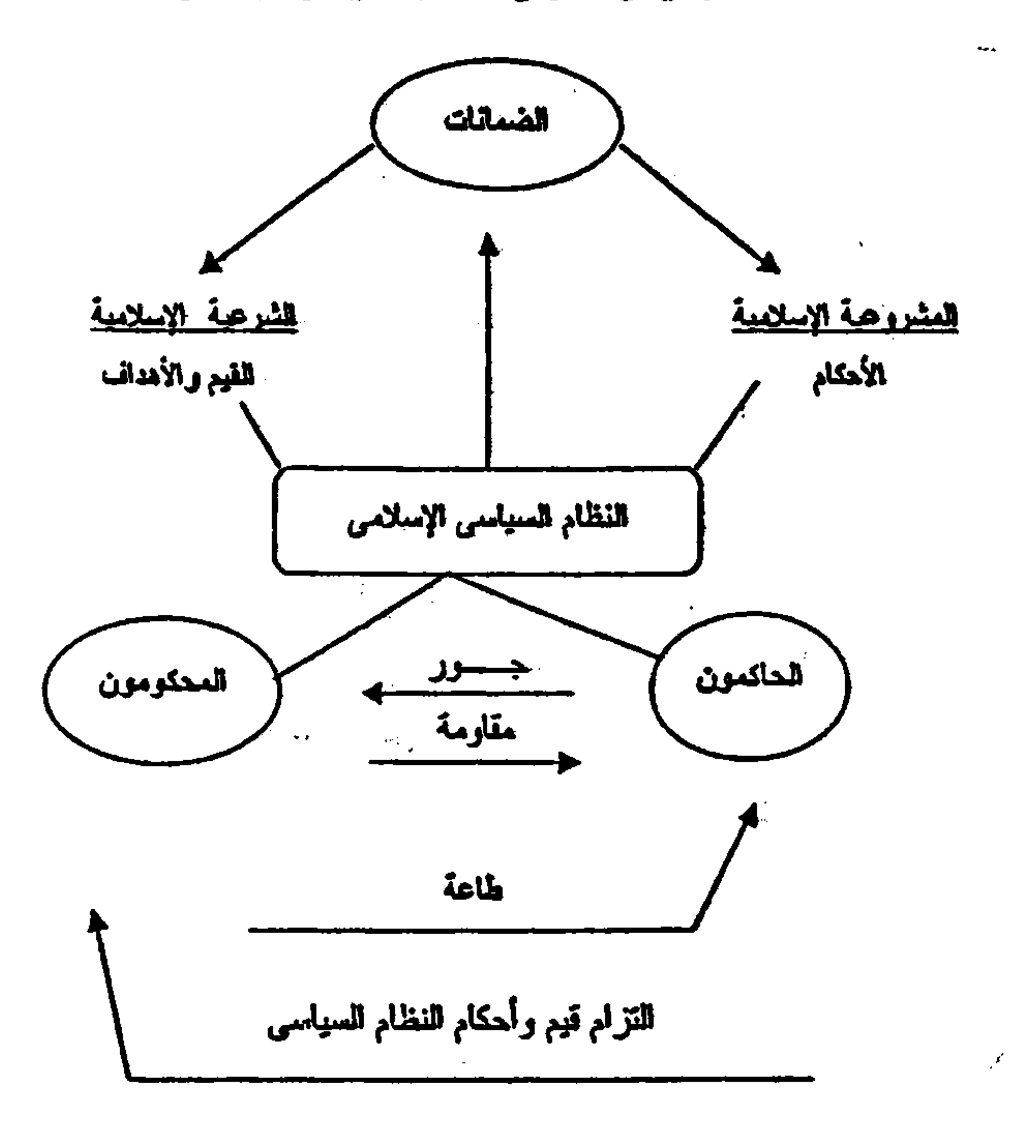
- الشرعية . - المشروعية .
- السيادة . - الطاعة .
- الجور - المقاومة .

ثم يأتى بعد ذلك مفهوم «العقد» (العقد السياسى) كمفهوم جامع يمثل جوهر الفكر السياسى للمفكرين المسلمين فى تفسيرهم لقيام السلطة السياسية واستمرارها وكدعامة أساسية للنظام السياسى الإسلامى[2]،

(١) راجع فيما تقدم بصدد مفاهيم الطاعة والجور والمقاومة: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، نفس الصفحات .

(٢) لمزيد التفصيل فى هذا الشأن انظر للكاتب : فكرة العقد السياسى بين المفكرين الإسلاميين وفلاسفة الغرب الحديث ، مجلة كلية الحقوق، جامعة الاسكندرية، العدد الثالث والرابع، ١٩٩٤ .

شكل توضيحى لنموذج النظام السياسى الإسلامى :



وهذا الشكل يظهر ما يلى :

- أن ضمانات الخروج على أحكام وقيم النظام السياسى الإسلامى من طبيعة واحدة .
- أنه فى حالة التزام الحاكمين بقيم وأحكام النظام السياسى الإسلامى

يكون لهم حق الطاعة من جانب المحكومين، وفي حالة جورهم تكون المقاومة حقاً للمحكومين في مواجهتهم .

وهكذا فإن النظام السياسي الإسلامي يتضمن أحكام الإسلام وقيمه الأساسية وأهدافه العليا في نفس الوقت، ومن ثم فإن جزاء الخروج من جانب القائم على السلطة على أحكام الإسلامي يكون من طبيعة واحدة وعلى قدم المساواة مع جزاء خروجه على قيم الإسلام وأهدافه العليا، وبالتالي فإن جزاء الشرعية والمشروعية في الإسلام من طبيعة واحدة، ولذلك قدم الإسلام من خلال نظامه السياسي ضمانة قانونية وسياسية تتمثل في «حق مقاومة الجور» كحق إيجابي للمسلم والذي جاوز مجرد كونه حقاً إلى كونه واجباً قانونياً وسياسياً. بل إنه يرقى ليكون واجباً عقائدياً على كل مسلم بحكم ما ورد في هذا الشأن في الكتاب والسنة. فهذا الحق هو أصل من أصول الإسلام التي صورت في الكتاب والسنة من خلال أصل أعم في الكتاب والسنة هو كما تقدم واجب: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» : «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[1]. فطبقاً لهذه الآية يعد «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» واجباً قانونياً وسياسياً، ثم تأتي آية: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»[2]. لتجعل من هذا الالتزام القانوني والسياسي التزاماً عقائدياً يرتبط بإيمان المسلم، وهذا ما يؤكده حديث الرسول (ﷺ) : «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[3]. وهكذا فإن القرآن والسنة قد أجمعا

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٤ .
(٢) نفس السورة السابقة الآية ١١٠ .
(٣) أخرجه مسلم في صحيحه .

على وجوب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» بصفته التزاماً عقائدياً .

وإذا علم أن جور السلطة (خروجها على أحكام الإسلام وقيمه وأهدافه العليا) هو فى مقدمة هذه المنكرات جميعاً، فإن مواطنى الدولة الإسلامية مطالبون بنهى هذه السلطة عن المنكر، أصلاً بالمقاومة الإيجابية (التغيير باليد - الثورة) فإن لم يكن فبالنصح (باللسان)، فإن لم يكن فبالمقاومة السلبية (بالقلب) . فالأصل إذن فى تغيير المنكر أن يكون بالمقاومة الإيجابية على اعتبار أن هذه المقاومة للحاكم للجائر ضرب من ضروب الإيمان فلقد ربط الرسول (ﷺ) كما هو واضح من الحديث المتقدم بين هذه الوسائل وبين درجات الإيمان. كما أمر الله تعالى بالصبر على مقاومة المنكر: «يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك»[1]، فإن قتل كان مع سيد الشهداء حمزة كما قال الرسول (ﷺ): «سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»[2].

من هنا فإن جزاء الجور فى النظام السياسى الإسلامى تقبع فيه ضمانة الإسلام للشرعية كضمانة فعالة لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد وذلك فى مواجهة تلك الضمانة الشكلية الهزيلة فى الغرب (الرقابة على دستورية القوانين) بأبعادها العاجزة عن متابعة المضمون الإيجابى للمشروعية. وتلك الضمانة الإسلامية الفعالة هى التى راح «أبو بكر الصديق» - خليفة الرسول (ﷺ): فى أول خطبة له بعد بيعته -

---

(١) سورة لقمان، الآية ١٧ .

(٢) أخرجه الحاكم فى المستدرك .

يؤكدها بقوله: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[1]، فجعل طاعته مشروطة بأن تكون أوامره مستندة وملتزمة بكتاب الله وسنة رسوله، هذا مع إقراره بمقاومته إن هو جار: «إن احسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني»[2]، وهو القائل: «يا أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية وتضعونها على غير موضعها: وإنا سمعنا رسول الله (ﷺ) يقول: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب»[3] .ولقد سأل «عمر بن الخطاب» الناس يوماً أن يدلوه على عوجه فقال أحدهم: والله لو علمنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فحمد الله أن جعل في المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه، وهو الذى خطب الناس يوماً فقال: «لوددت أنى وإياكم في سفينة في لجة البحر تذهب بنا شرقاً وغرباً فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم فإن استقام اتبعوه وإن حيف قتلوه، فقال طلحة: وما عليك لو قلت وإن تعوج عزلوه ؟ قال: لا القتل أنكل لمن بعده»[4]. وهكذا يؤكد كل من «أبى بكر» و «عمر» حكم الإسلام في مقاومة الجور كضمانة للشرعية .

إن الرقابة على شرعية أوامر السلطة في الدولة الإسلامية في إطار النظام السياسى الإسلامى يكون القول الفصل فيها للشعب المسلم الذى يحتكم بصددها للقيم الإسلامية، ومن ثم لا يترك الأمر إلى أجهزة السلطة بصدد هذه الرقابة، كما هو الحال في الغرب المعاصر فتكون أجهزة السلطة هي الخصم والحكم في آن واحد. ولذلك فإن المواطن في الدولة الغربية المعاصرة يظل ملتزماً بأحكام قوانين سلطة الدولة

---

(١) انظر: ابن قتيبه الدينورى، الإمامة والسياسة، دار المعرفة ببيروت، جـ ١، ص ٢٢ .

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة .

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، والترمذى في صحيحه، وأبو داود في سننه .

(٤) انظر: د. محمد طه بدوى، حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والإسلام وفى الفلسفة السياسية والقانون الوضعى، دار الكتاب العربى بمصر، ١٩٥٠، ص ٢٥ .

الوضعية برغم اقتناعه بعدم شرعيتها أو حتى بعدم مشروعيتها، إلى أن تقوم المؤسسات القضائية المختصة بذلك فتصدر ما يقتضى بعدم دستورية هذه الأحكام وعندئذ فقط يتجرد المواطن الغربى المعاصر من الالتزام بهذه الأحكام غير الدستورية. الأمر الذى يجعل من الضمانة الأخيرة للمشروعية (عدم دستورية القوانين) تتقرر داخل مؤسسات سلطة الدولة التى تكون خصماً وحكماً فى نفس الوقت هذا بينما يكلف المواطن فى الدولة الإسلامية بالمقاومة بمراتبها الثلاث المقاومة السلبية، والنصح، والمقاومة الإيجابية إذا لزم الأمروالتى تتمثل فى مقاومة الحاكم الجائر والخروج عليه وعزله، لخروجه على أحكام أو قيم الإسلام. هذا مع ربط مراتب هذه المقاومة بإيمان المسلم. ذلك أن أعظم درجات المقاومة فى الإسلام تلك التى تبدأ بالقهر- أى بحمل القائم على السلطة على مراعاة النظام السياسى الأسلامى فى أحكامه وقيمه، ثم تأتى درجة المقاومة بالنصح والإرشاد كدرجة أدنى من سابقتها ثم تقف المقاومة عند أضعف درجاتها عند المقاومة السلبية. ومن هنا فإن مقاومة الجور بالنسبة للمسلم فى الدولة الإسلامية هى مسألة ترتبط بعقيدته، فلا تترك لمزاجه حتى يقرر القيام بها من عدمه، فهى بالنسبة له تكليف. وهكذا فإن المواطن فى الدولة الإسلامية مكلف كحد أدنى من مقاومة الجور بالمقاومة السلبية - أى رفض الامتثال لأوامر القائمين على السلطة لمجرد تضمن هذه الأوامر ما فيه خروج على الكتاب والسنة، ومن ثم لما فيه خروج على أحكام أو قيم النظام السياسى الإسلامى. كل هذا يجعل من الالتزام القانونى السياسى (بل والعقائدى) بمقاومة الجور فى الإسلام من جانب المحكومين ضمانة فعالة كرقابة شعبية بعيدة ومستقلة عن مؤسسات سلطة الدولة وفى مواجهتها [١].

---

(١) المرجع السابق من ص ١٩ إلى ص ٥١.

وإذ عرضنا لخصائص النظام السياسى فى الإسلام، ولأهدافه العليا ولقيمه الأساسية، ولنموذج نظرى له، نأتى هنا إلى تناول مسألة هامة تمثل جوهر العلاقات السياسية داخل المجتمع الإسلامى وهى مسألة التعددية السياسية، والتى سنعرض لها بشئ من التفصيل من خلال الدراسة التالية: -

تقديم:

وتأتى هذه الدراسة كمحاولة منا لإظهار موقف الإسلام من «التعددية السياسية : Political Pluralism» والتى أصبحت فى مقدمة الموضوعات التى حظيت وتحظى الآن باهتمام الباحثين فى انحاء العالم مع تزايد الاهتمام باعطاء أولوية لمسألة التعايش مع الآخر فى ظل التسامح الدينى والفكرى، بل وأصبحت المطالبة بالتعددية السياسية فى دول العالم النامى مطلباً حيوياً وهاماً، وضرورة من الضروريات الملحة، ولقد جاء هذا الاهتمام بموضوع التعددية السياسية بصفة خاصة نتيجة ارتباط هذا الموضوع بظاهرة «التحول الديمقراطى»، حيث تحولت ما يقرب من أربعين دولة من دول العالم - كما سبق - من النظم الماركسية الشمولية والنظم الدكتاتورية والعسكرية إلى النموذج الليبرالى الغربى فى الربع الأخير من القرن العشرين وحتى الآن، فبعد هذا الانتشار لظاهرة التحول الديمقراطى فى أنحاء كثيرة من العالم، جاء الاتجاه الآن نحو تناول مكوناتها وأداوتها وآلياتها والتى فى مقدمتها: التعددية السياسية.

وأهمية هذا الموضوع تبرز فى الوقوف على التصور الإسلامى لفكرة «التعددية السياسية» بمضمونها الحديث على أساس أن الإسلام قد قدم جوهر هذه الفكرة، بل هو الذى ابتدعها، وقدم لها مضموناً وضمانات أكثر

موضوعية وفاعلية، وذلك في مواجهة مضمونها وضماناتها في الغرب الليبرالي، الذي لم يعرف تلك الفكرة إلا من خلال احتكاكه بالإمبراطورية العثمانية التي طبقت نظام «الملل» الذي قام على الاعتراف بشرعية الآخر، حيث لم تكن شرعية الآخر واردة في التصور الغربي قبل هذا الاحتكاك، ثم انتقلت الفكرة ونضجت فيما بعد في التجربة الأوروبية بالشكل الذي نراه عليها اليوم[1] ، وعليه فإن هذه الدراسة - تسعى إلى إثبات سبق الإسلام للغرب في تقديم جوهر فكرة «التعددية السياسية»، وأن هناك التقاء (ظاهري) بين التصورين الإسلامي والغربي بصدد الفكرة، أما الاختلاف بينهما فيكمن في أدوات ووسائل تطبيق تلك الفكرة. وكل هذا يأتي على عكس ما ردده ويردده فقهاء ومفكرو الغرب الليبرالي من أن الإسلام يجافي الديمقراطية والتعددية؛ ويتوافق مع نظم الحكم الاستبدادية، فعلى سبيل المثال لا الحصر هنا، نجد «مونتسكيو Montesquieu» المفكر الفرنسي الشهير في مؤلفه «روح القوانين: L'Esprit des lois» في القرن الثامن عشر، عند حديثه عن علاقة القوانين بالدين السائد في المجتمع (في البابين الرابع والعشرين والخامس والعشرين) ادعى بأن الديانة المسيحية تتفق مع الحكم الديمقراطي، وأن الحكومة الاستبدادية أنسب للديانة المحمدية[2]. وهو ادعاء ناتج عن عدم فهم بالإسلام وعن عدم التمييز بين الإسلام (كقرآن وسنة) وبين تاريخ المسلمين، الذي قد يأتي بأحداث تتوافق مع القرآن والسنة أو قد تتعارض معه، فلا يلصق بالإسلام السلوك العملي لبعض المسلمين في عصور الجهل والضعف والتفرق

---

(١) راجع في شأن انتقال فكرة التعددية من الإمبراطورية العثمانية إلى أوروبا: فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣، ص٧١، ص٧٢.

(٢) انظر : مونتسكيو ، روح القوانين، ترجمة د. حسن شحاتة سعفان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥ ، ص ٥٣ . وراجع أيضاً في هذا الشأن: محمد حسن الوزاني، الإسلام والدولة، ١٩٨٧ ، ص١٧ .

وإنما يتم الحكم على الإسلام من منابعه الأصلية : الكتاب والسنة، ومن التطبيق السليم لهما فى العصور المختلف. وكذلك ما ذهب إليه المستشرق الإنجليزى «توماس أرنولد» «Sir Thomas W., Arnold» (كما تقدم)فى كتابه «الخلافة : The Caliphate»[1] والذى نشره عام ١٩٢٤، فى فصله الثالث بشأن النظرية السياسية للخلافة The Political Theory of the Caliphate»، من أن علماء الدين المسلمين قد جدوا فى البحث عن سند للاستبداد والتحكم من القرآن والسنة على نحو ما فعل رجال الدين الأوروبين فى العصور الوسطى حين جدوا فى الكشف عن سند من الكتاب المقدس تأييداً لمطالب الباباوات والأباطرة[2] .

وفى أواخر القرن العشرين ادعى كذلك «صامويل هانتجتون Samuel p. Huntington» الأمريكى فى مؤلفه: «الموجة الثالثة - التحول الديمقراطى فى أواخر القرن العشرين The Third Wave-Democratization in the Late Twentieth Century»، بأن العقيدة الإسلامية تتضمن عناصر قد تتناسب وقد لا تتناسب مع الديمقراطية، مبرراً ذلك بأن الإسلام يرفض التمييز بين المجتمع الدينى والمجتمع السياسى، وأنه طالما أن شرعية الحكومة وسياساتها تنبع من العقيدة الدينية والممارسة الدينية إذن فهى تختلف تماماً مع متطلبات السياسة الديمقراطية[3]. وواضح أن موقف كل من «مونتسكيو وأرنولد وهانتنجتون» نابع من تعصب من جانبهم من ناحية، وعدم فهم دقيق للإسلام من ناحية أخرى.

---

(1) Tomas W.Arnold, the Caliphate, Op. cit., pp. 47-53.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الصدد: انظر د. محمد طه بدوى، بحث فى النظام السياسى الإسلامى رداً على المستشرق الإنجليزى «أرنولد»، مرجع سابق، ١٩٨٥ .

(٣) انظر : صامويل هانتنجتون، الموجة الثالثة - التحول الديمقراطى فى أواخر القرن العشرين، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مرجع سابق ١٩٩٣، ص ٣٩٧ ، وص ٣٩٨ .

- موضوع الدراسة :-

ويتحدد موضوع هذه الدراسة فى تحليل مضمون فكرة «التعددية السياسية» بين التصورين الإسلامى والغربى (وفى الغرب على سبيل الاستشهاد)؛ والموضوع فى جملته يقع فى مجال الفكر السياسى، ففى الفكر السياسى الإسلامى نعرض لجذور تلك الفكرة (فى مضمونها وضماناتها) فى أصول الإسلام (القرآن والسنة)، ولدى الفقهاء المسلمين، وفى الغرب نعرض لتصور مفكرى الغرب السياسيين لمضمون وضمانات تلك الفكرة. والموضوع على ذلك النحو لم تتصد له دراسة سابقة على نحو مفصل وشامل، تتناول فيه كل أبعاد التعددية السياسية بمفهومها الحديث وما يقابله فى الإسلام[1].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا تستهدف هذه الدراسة إثبات هل الإسلام يقر بالتعددية السياسية أم لا؟ بل هى تنطلق من هذا الإقرار إلى تصوير أبعاد التعددية السياسية فى الإسلام. وتبدو صعوبة الموضوع فى أن مسألة التعددية السياسية من المسائل الاجتهادية التى لم يأت نص شرعى ينظمها وتعتمد على فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، ففى غيبة النص يصبح الأصل فى الأشياء هو الإباحة (كقاعدة فقهية)[2]. ومن هنا تركت

---

(١) وفى مقدمة الدراسات التى عنيت بالتعددية السياسية فى الإسلام: د. مصطفى منجود، فى مفهوم التعددية فى الفكر السياسى الإسلامى - رؤية منهاجية فى فكر الشوامخ، مجلة كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية، العدد الأول، ١٩٩٥. وأيضاً : د.نيفين عبد الخالق، الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية- قراءة فى واقع الدول القطرية العربية واستقراء لمستقبلها، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٧٧، ١٩٩٥ (١٤١٦ هـ). وكذلك د. محمد سليم العوا، التعددية السياسية من منظور إسلامى، مركز دراسات المستقبل الإسلامى، ندوة قضايا المستقبل الإسلامى - الجزائر، مايو ١٩٩٠. وأيضاً: د. صلاح الصاوى، التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية، دار الإعلام الدولى بالقاهرة، ١٩٩٣. وكذلك : فهمى هويدى، للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق. هذا بالإضافة إلى: ندوات عن التعددية، أبرزها ندوة: التعددية فى الدول العربية، مجلة الأفق العربى، المركز الأردنى للدراسات والمعلومات، العدد ٩، فبراير ١٩٨٧.

(١) انظر فى هذا الصدد: فهمى هويدى، المرجع السابق، ص ٢٢٢.

هذه المسألة بتفصيلاتها لاجتهاد المسلمين وفق أصول الدين ومصالح الأمة المتغيرة (حال مسألة الخلافة، والخراج، والدواوين ... وغيرها) كما لا توجد سوابق تاريخية شهدت تطبيق التعددية السياسية بالشكل الموجود الآن فى الغرب، والموضوع على ذلك النحو ليس دفاعاً عن حملات الغرب الليبرالى باتهام الإسلام بأنه لايعرف الديمقراطية والتعددية، بل توضيحاً لمن يجهل بالشئ وإقراراً بموقف الإسلام الذى جاء بجوهر الديمقراطية والتعددية السياسية بمفهومها الحديث، وذلك باستنباط الأحكام التى تنظم التعددية السياسية من القرآن والسنة ومن آراء الفقهاء المسلمين من السلف ومن المعاصرين، وهذا هو أهم ما تتصدى له هذه الدراسة وتسعى إلى بيانه.

هدف الدراسة

أولاً : أن فكرة «التعددية السياسية» ليست من خلق الفكر الأوروبى وحده. ذلك أن الفكر الإسلامى قد سبقه فى هذا المقام، وقدم إسهامات كبيرة فى هذا الشأن.

ثانيا : أنه إلى جانب سبق الإسلام للغرب بصدد تصوير هذه الفكرة، فقد قدم الإسلام مضموناً موضوعياً لهذه الفكرة، وضمانات أكثر فاعلية ونفاذاً، وذلك فى مواجهة التصور الغربى لمضمون هذه الفكرة وضماناتها. وهذا الهدف بشقيه يمثل افتراضات هذه الدراسة، والتى تسعى إلى إثباتها.

التحليل:

أولاً - تمهيد : في التعريف بفكرة «التعددية السياسية» بشكل عام:-

ولفظة «التعددية» فى اللغة تعنى الكثرة والتنوع والاختلاف فى الشئ[1]. والتعددية كظاهرة اجتماعية جاءت انعكاساً لتنوع الجنس البشرى فى تكوينه وتفكيره، وهى تعنى أن الحياة الاجتماعية تتكون من جماعات مستقلة ذاتياً

---

(١) وأصلها اللغوى من عد، انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر ببيروت، جـ ٣، ص ٢٨١ وما بعدها.

بعضها عن بعض ولكن بينها تساند أو اعتماد متبادل، والتعددية «Pluralism» في حد ذاتها ليست ظاهرة مرضية بل هي ظاهرة إنسانية صحية، فهي في الدول المتقدمة التي تنعم بالاستقرار السياسي والتجانس الاجتماعي تعد مصدر قوة، أما في الدول النامية فقد ينظر لها على أنها ظاهرة مرضية تؤدي إلى تفكك وضعف المجتمع نتيجة لضعف استقرارها السياسي والاجتماعي[1].

ولقد أخذت التعددية أبعاداً وأشكالاً مع تطور الإنسان وتباين نشاطاته، فهناك التعددية الفكرية، والثقافية، والفلسفية، والسياسية، والحزبية، والمجتمعية (سواءً أكانت عرقية أو لغوية...) والدينية. وتعني التعددية الفكرية تعدد الآراء على أساس أن الرأي الإنساني لا يمثل حقيقة بذاته، وتعني التعددية الثقافية تعدد الثقافات داخل المجتمع الواحد (حال سويسرا التي تتعدد داخلها الثقافات: الفرنسية والألمانية والإيطالية..) كما تتعدد الثقافات بين المجتمعات المختلفة ويحكمها التعددية المجتمعية أو «المجتمع التعددي : Plural Society» الذي يتضمن عناصر بشرية متباينة عرقياً ولغوياً، ويعرفه «فيرنيفال: Furnival» بأنه المجتمع الذي يتضمن عنصرين أو نظامين اجتماعيين مختلفين أو أكثر يعيشان جنباً إلى جنب في وحدة سياسية واحدة.

وهناك التعددية الدينية التي شملتها دراسات حديثة نسبياً، وهي من أسباب التوتر الاجتماعي والعالمي، فهناك عدة أديان عالمية كالإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والهندوسية وغيرها.. وكل دين يميل أتباعه

---

(١) راجع في هذا الشأن : كلمة الأمير الحسن بن طلال في ندوة التعددية في الدول العربية، مجلة الأفق العربي، العدد ٩، مرجع سابق، ص١٧، وكذلك : المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، قسم الاجتماع، كلية الآداب – جامعة الإسكندرية، دار المعرفة بالإسكندرية، ص٣٣٢.

إلى الإدعاء بأنه يمثل الحق، فيظهر النزاع الدينى داخل الدولة التى تتعدد فيها الأديان، والتعددية الدينية فى مدلولها الدقيق هى التى تعطى الصلاحية لكل دين وتقبل بأن كل الأديان لها طريقها الخاص إلى الحق والإنقاذ، وبأن الحقيقة المطلقة هى فى الله تعالى، ولابد من التعايش والتسامح والاعتراف بالآخر، حيث يؤدى ذلك إلى الانسجام الاجتماعى والوعى بالتعددية الدينية على المستوى الوطنى والدولى(١).

هذا وتعنى التعددية السياسية (والتى هى إنعكاس لأشكال التعددية السابقة وخاصة الفكرية منها) القبول بتعدد الآراء والمصالح داخل المجتمع، على أن يدار هذا التعدد بشكل سلمى من خلال إقرار المجتمع بممارسة الحقوق والحريات السياسية بما فى ذلك تداول السلطة، وكل هذا فى إطار من حماية وضمانات قانونية.

وهذه التعددية السياسية لا تتعلق بآراء فردية يعتنقها شخص، بل هى تعددية تتعلق بآراء ومصالح جماعات متنافسة، تمارس كل منها نشاطات وضغوطاً متوازنة تمنع أى جماعة منها من الانفراد بقيادة المجتمع. فهذه الجماعات بما فيها الرسمية وغير الرسمية تتبادل التأثير والتأثير فيما بينها على نحو يهيئ لاتزان مجتمعها الكلى واستقراره، ولايتصور تسيد جماعة معينة على المجتمع كله، كما لايتصور أن تستحوذ جماعة واحدة على كل سلطات المجتمع، فهناك تداول (تناوب) سلمى للسلطة(٢).

من هنا يأتى الارتباط الحتمى بين الديمقراطية والتعددية السياسية،

---

(1) Infotrac Web, Islamic Foundations amid Pluralism, Jakarta, Jan. 2001.

(٢) انظر : د. السيد ياسين، التعددية والمسألة السياسية فى الوطن العربى، مجلة الأفق العربى، مرجع سابق ص ٣٩ وكذلك : معجم المصطلحات السياسية تحرير د. نيفين مسعد، من مطبوعات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٤، ص ١٠٩، وص ١١٠ .

فالمجتمع الديمقراطي هو الذى يسمح للجماعات المتنافسة بتداول السلطة، والديمقراطية فى ذاتها لم تكن حلاً كاملاً لمشاكل المجتمعات السياسية بل هى شكل من أشكال الحكم، وهى ليست مفهوماً علمياً لايقبل المناقشة، بل إن مضمونه يتغير بتغير ظروف المجتمعات[1]، وهى عملية ديناميكية لم تصل إلى نهايتها حتى الآن[2]، وتقوم على أساس توزيع السلطة بين عديد من مؤسسات، بحيث لاتسيطر واحدة على كل السلطات وألا تكون غير خاضعة للمساءلة، وتتطلب الديمقراطية وجود ضوابط وتوازنات بين السلطة والمجتمع، ووجود مجتمع مدنى حيوى ومتعدد، وعدم استبعاد مجموعة من المواطنين فى المشاركة استناداً إلى جنس أو عرق أو دين، وتقوم الديمقراطية كميراث إنسانى على عدة أسس هى:

أولا : أن تكون السلطة النهائية فى يد الشعب الذى يأتى بالسلطة عن طريق انتخابات حرة ونزيهة ومنصفة للجميع، بالتمكين لكل ذوى الأهلية من الانتخاب وعدم تقييد الترشيح والانتخاب لأى سبب (لدين أو عرق أو جنس)، حتى تكون نتائج الانتخابات ملزمة للجميع، وعلى أساس أن هذه الانتخابات هى جوهر الديمقراطية وهى التى تحدد سلمياً من هم الذين سيحكمون، ولمدة زمنية محددة حتى يعود الأمر للشعب فيقرر من جديد من الذى سيحكم.

ثانياً : التزام القائمين على السلطة بأيديولوجية مجتمعهم (أهداف مجتمعهم العليا وقيمه الأساسية) حتى تكون قراراتهم شرعية، من ناحية، ومن ناحية أخرى التزامهم بالدستور (الوثيقة الأساسية للحكم التى تحدد

---

(١) انظر : د. سمير أمين، أزمة المجتمع العربى، دار المستقبل العربى ببيروت، ١٩٨٥، ص ١٣٥.

(٢) فقد تطورت الديمقراطية من كونها مباشرة (فى التصور اليونانى) إلى ديمقراطية نيابية كما هى فى الغرب الآن، كما أن النظم الغربية كذلك فى حالة تطور دائم حال النظام السياسى الأمريكى منذ عام ١٧٨٧ وحتى الآن فهو فى تطور دائم وتم تعديل دستوره ٢٧ مرة.

صلاحيات مختلف السلطات وترسم حدودها) حتى تكون قراراتهم مشروعة.

ثالثاً : إعطاء صلاحيات للمؤسسات الحاكمة للقيام بمهماها، وفى نفس الوقت لابد من الحد من سلطاتها منعاً للاستبداد، وذلك بتطبيق مبدأ الفصل بين السلطات الذى يعنى ضرورة تفتيت السلطة بين عديد من هيئات ووجود توازن فى القوة بينها.

رابعاً : وجود قضاء مستقل للرقابة على دستورية القوانين واللوائح الصادرة من السلطة التشريعية والتنفيذية، وفض النزاع بينهما.

خامسا : وجود وسائل إعلام حرة يعتمد عليها المواطنون فى معرفة الفساد ومحاربته والرقابة على الأجهزة الحكومية دون ملاحقة وتضييق على الإعلاميين ما دامت كتاباتهم موثقة، انطلاقاً من مبدأ حق الشعب فى أن يعرف كيف تعمل حكومته وما إذا كان المسئولون يتصرفون بمسئولية ووجود شفافية فى عملهم.

سادساً : السيطرة المدنية على المؤسسة العسكرية، وأن تبتعد تلك المؤسسة عن التدخل فى شئون الحكم، وأن ينحصر دورها فى الدفاع عن أرض الوطن، على أساس أن قرار الحرب تأخذه السلطة السياسية وحدها، وتقوم هذه المؤسسة فقط بتنفيذه.

سابعاً : حماية الأقليات فى المجتمع وفتح فرص المشاركة بينها وتساويهم مع الغير، ووضع السبل الكفيلة بمنع سحق الأكثرية للأقلية والقضاء عليها.

وإذن فالديمقراطية: هى نظام حكم وطريقة سلمية لإدارة أوجه الاختلاف فى الرأى والتعارض فى المصالح داخل المجتمع، ويتم ذلك من خلال إقرار المجتمع بحماية ممارسة الحقوق والحريات السياسية، وإقراره بمشاركة الجماعات المتنافسة فى رسم السياسات العامة لمجتمعها وتوفير الضمانات لذلك، والسماح بتداول السلطة بينها. ولكى توجد ديمقراطية

بعناصرها المتقدمة فلابد من إعطاء فرص متساوية ومتكافئة بين أفراد المجتمع الواحد دونما تمييز بينهم بسبب عرق أو دين أو مذهب، وقيام مجتمع مدنى ووجود رأى عام واع من ثنايا نمو القدرة على تنظيم الأفراد والجماعات لأنفسهم، ووصولهم إلى المعلومات التى تساعدهم على المشاركة السايسية الفعالة والواعية لما فيه تحقيق مصالحهم، وهذه هى الضمانة الأهلية لتطبيق الديمقراطية، إلى جانب الإقرار بأن الشعب (أو الأمة) هو مصدر السلطات، وأن العلاقات بين الحاكمين والمحكومين تحتكم إلى الدستور، وهنا تظهر أهمية ربط التعددية السياسية بالقانون الذى يقدم الحماية والضمانات للجماعات المتنافسة وينظم علاقاتها[١].

وهكذا فإن التعددية السياسية لا توجد إلا فى مجتمع ديمقراطى - بالمعنى المتقدم، فهذا المجتمع وحده هو الذى يشجع الاختلاف بين الجماعات المتنافسة بحيث تترجم آراءها ومصالحها وطموحاتها فى شكل برامج وسياسات عامة، وأن تسعى إلى تحقيق ذلك من خلال التأثير على عملية صنع القرار السياسى لمجتمعها. وتبعاً لذلك فإن التعددية السياسية تقتضى الاعتراف بحق الجماعات (القوى) السياسية المتعددة فى التنظيم من ثنايا الأحزاب والنقابات والاتحادات والجمعيات، وإتاحة الفرص المتكافئة بينها فى ممارسة نشاطاتها، والإقرار بتداول السلطة عبر الانتخابات الدورية الحرة - كأهم أساس للتعددية السياسية، إلى جانب توفير الحماية والضمانات القانونية (الدستورية) لهذه الجماعات لمزاولة نشاطاتها بحرية كاملة، وذلك فى إطار من قيم التسامح وقبول الآخر والرغبة فى العمل الجماعى[٢].

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. حسن محمد الظاهر، بحوث فى النظرية السياسية، من مطبوعات معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩٦، ص ٢٥ . وكذلك : د. السيد ياسين، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) راجع: د. حسن محمد الظاهر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

وتأتى التعددية الحزبية فى إطار التعددية السياسية، وتعنى وجود عدد من الأحزاب (حزبان فأكثر) تتصارع فيما بينها سلمياً حيث تترجم آراءها ومصالحها المتعارضة فى شكل برامج وسياسات عامة، وتهدف إلى غزو السلطة أو المشاركة فيها، لكى تضع تلك البرامج والسياسات موضع التطبيق وبحيث تتداول السلطة فيما بينها سليماً من ثنايا خوض الانتخابات الحرة.

هذا وتأتى الشمولية (أو إن شئنا النظم الشمولية) كنقيض للتعددية السياسية، حيث تشترك نظمها فى خاصية رئيسية هى الارتكاز إلى حزب واحد يحتكر الحياة السياسية فى مجتمعه، وقيام هذا الحزب الواحد على أيديولوجية معينة باعتبارها الأيديولوجية الرسمية للدولة، وباعتباره هو القوام عليها، وفرض هذه الأيديولوجية على كل أعضاء المجتمع بشتى الوسائل بما فى ذلك الإرهاب والتنكيل[1].

والتعددية السياسية فى الغرب الليبرالى الحديث لها سياقها التاريخى ومناخها الفكرى الذى انتجت فى ظله، وهى فى التصور الإسلامى لها سياق آخر، رغم الالتقاء الظاهرى على مضمون الفكرة التى تعنى إدارة التعدد والتعارض فى الآراء والمصالح بين الجماعات المتنافسة داخل المجتمع سلمياً من خلال إقرار ممارسة الحقوق والحريات السياسية بما فى ذلك تداول السلطة فى إطار حماية وضمانات قانونية، كما سيأتى تفصيل ذلك تباعاً.

ثانياً: تحليل مضمون فكرة «التعددية السياسية» وضماناتها في التصور الإسلامي:-

وبشكل عام يأتى التصور الإسلامى بصدد فكرة «التعددية انطلاقاً» من أن الإسلام دين الفطرة ولا يناقض طبيعة الأشياء، فهو على طول الخط يأتى

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، د. ليلى مرسى، النظم والحياة السياسية، من مطبوعات كلية التجارة، جامعة الإسكندرية، ١٩٩٢، ص ٢٢٧.

مستجيباً لطبيعة الإنسان وفطرته: « فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون»[1] ، هذا ويأتى التعدد والتنوع والاختلاف فى مقدمة طبائع البشر: «ومن آياته .... اختلاف ألسنتكم وألوانكم»[2] ، وأية محاولة لإلغاء هذا الاختلاف والتنوع (والذى هو طبيعة بشرية) هى مخالفة لفطرة الله التى فطر الناس عليها: «ولوشاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم»[3]، ومن هنا: فإن الإسلام لم يرفع الاختلاف كلية وإلا خالف طبيعة الإنسان، حيث نصت الآية السابقة على أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الناس للاختلاف وأن البشر بحكم طبيعتهم مختلفون فى أديانهم واعتقاداتهم ومذاهبهم وآرائهم، والمسلمون حينما يختلفون لا يختلفون فى مسائل الاجتهاد اختلافاً يضر بهم وبوحدتهم، ولأن هذا الاختلاف أمر حتمى فهم يرجعون فى اختلافهم لأصول الإسلام : « فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول..»[4] . ويدار هذا الاختلاف بشكل سلمى حيث تأتى رحمة الله المنزلة فى كتابه لتعلمهم كيف يتعاملون مع هذا الاختلاف ويديرونه[5]، فالإنسان قادر على التفكير والإرادة والعمل فى علاقاته مع غيره، والإسلام تركه لإرادته وتفكيره وتحكيم فطرته ومنطقة بعد أن علمه الله البيان الذى يتميز به عن سائر المخلوقات فى هذا الكون: « الرحمن ... خلق الإنسان علمه البيان»[6] ، والبيان هو قدرته على التمييز بين الخطأ والصواب، وأداته

---

(١) سورة الروم، آية ٣٠.

(٢) نفس السورة السابقة، آية ٢٢ .

(٣) سورة هود، الآيتان: ١١٨ ، ١١٩ .

(٤) سورة النساء، آية ٥٩ .

(٥) انظر بصدد تفسير هذه الآية: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، طبعة دار المعرفة ببيروت، جـ٢ ، ص ٤٦٥ .

(٦) سورة الرحمن، الآيات: ١، ٣، ٤ .

فى ذلك العقل الذى ميز به الله سبحانه وتعالى الإنسان عن كافة مخلوقاته. وبصرف النظر عن اختلاف النتائج التى يصل إليها الإنسان بعقله فإنه قد يخطئ ويصيب، والخطأ الذى ينتج عن قصور فى التفكير ولا يرتبط بسوء نية فهو فى الإسلام ليس محل تجريم: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[1]، لكن الخطأ الذى يأتى نتيجة فساد فى النية والضمير وليس نتيجة فى التفكير فهو محل تجريم.

وهكذا يقر الإسلام – تأكيداً لواقعيته– بالتعدد فى الآراء لاتفاق ذلك مع طبيعة الإنسان، ولأن عدم الإقرار به يؤدى إلى التناقض مع طبيعة الإنسان، حيث يفضى ذلك إلى تفرق الجماعة، فالتعددية نقيض الفرقة، والفرقة مذمومة شرعاً، أما التعدد فى الفكر والآراء فهو محمود شرعاً وعقلاً، وبه يزداد الفكر الإسلامى فى شتى المجالات نماءً وخصوبة، ووجود المذاهب الإسلامية الفقهية المختلفة أكبر دليل على ذلك بما أورده فقهاء هذه المذاهب من آراء متعددة فى أمور الاجتهاد واستنباط الأحكام من القرآن والسنة، حيث أعلن أئمة هذه المذاهب الاعتراف بالتعددية الفكرية على أساس أن الرأى البشرى (فى أمور الاجتهاد) لا يمثل حقيقة بذاته، فهناك الرأى والرأى الآخر، وهذا ما أكده الإمام مالك بقوله: «كل قول يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا المقام»[2]، (مشيراً إلى قبر الرسول [ص])، وهو ما أكده كذلك قول الإمام الشافعى: «رأيى صواب يحتمل الخطأ، ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب»[3]، فمع تتابع الاجتهادات نتيجة تتابع الأحداث والمشكلات، ينجم الاختلاف فى الرأى بصددها نتيجة اختلاف العقول فى تقدير أبعادها فتتباين الآراء وتتعدد فى تقديم الحلول لها، ورغم الاختلاف بين فقهاء المذاهب كان كل صاحب رأى يعترف بالاختلاف المباح فى مجال الاجتهاد

---

(١) رواه ابن ماجه فى سننه.

(٢) نقلاً عن د. زكريا البرى، حقوق الإنسان فى الإسلام، ١٩٨١، ص٤٢.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ولا يصادر رأى الآخر، ولا يمنع احتمال الصواب فيه كما قال الشافعى طالما له حجته ومنطقه.

ونظراً لأنه من المستحيل عملاً اتفاق الآراء - كطبيعة إنسانية - حيث تختلف الآراء والاتجاهات فكان من الطبيعى تعدد المذاهب الإسلامية الفقهية فى فهم النصوص الشرعية (ظنية الدلالة)، وهذا التعدد دل على مرونة الشريعة الإسلامية وقابليتها للتطبيق فى كل زمان ومكان، وهو الذى دل عليه الحديث النبوى الشريف: «اختلاف أمتى رحمة»، وفى هذا قال عمر بن عبد العزيز: «ما أحب أن أصحاب محمد (ﷺ) لايختلفون، لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس فى ضيق، وأنهم أئمة يقتدى بهم فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سنة». من هنا فإن المذاهب الفقهية هى مدارس فكرية لها أصولها الخاصة فى استنباط الأحكام من الشريعة، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاختلاف الفقهى لم يكن بين المذاهب الكبيرة فقط (كالمذهب الحنفى، والمالكى والشافعى والحنبلى) بل إنه وجد داخل المذهب الواحد، فالإمام الشافعى - مثلاً - وضع أسس وقواعد الاستنباط فى مذهبه، وقد يأتى أحد تلامذته وباستخدام هذه القواعد الفقية ينتهى بصدد مسألة ما إلى حكم مخالف له تبعاً لتغير الواقع بصدد هذه المسألة. وهكذا فإن فقهاء الإسلام قد أقروا بالتعددية والتى تعنى فى جوهرها: التسليم بالاختلاف، كأمر حتمى وكحق بشرى لا يملك أحد منعه أو مصادرته[1].

والتعددية السياسية: تعنى - كما تقدم - القبول بتعدد الآراء والمصالح داخل المجتمع، على أن يدار التعدد بشكل سلمى من خلال إقرار المجتمع بممارسة الحقوق والحريات السياسية بما فى ذلك تداول السلطة، وكل هذا فى إطار قانونى يحمى ويصون ويضمن كل ذلك. والتعددية السياسية بكل أبعادها تلك موجودة فى الإسلام، فلا دليل شرعى واحد يقول إن التعددية

---

(١) انظر: د. محمد سليم العوا، المرجع السابق، جـ ١.

السياسية بكل عناصرها السالفة مناقضة للشرع الإسلامي فالأصل في المعاملات الإباحة ما لم يأت نص يحرمها - كما تقدم - والإسلام شهد تعددية كانت تتلاءم مع ما كان عليه عصر السلف من بساطة، وإن كان النظام السياسي الإسلامي لم يعرف التعددية الليبرالية بشكلها الحديث لكنه لا يرفضها كلها كما لا يقبلها كلها، فالإسلام لا يتقيد بأي نظام آخر، ولا يرفض أي اسلوب يحقق له المصلحة المنشودة، والحد الفاصل هنا هو أن الإسلام يرفض النظم الاستبدادية والدكتاتورية[1]، وأنه جاء بجوهر التعددية والديمقراطية بمدلولهما الحديث، فالاستبداد هو الداء الذي يصيب جسد الأمة بالوهن والإكسار «وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا»[2] . ويكون الاستبداد بانفراد القائم على السلطة بالقرار في كل شئ بعيداً عن الجماهير الذين ليس لهم حق المساءلة والحساب[3].

والقول الفصل هنا بصدد التعددية السياسية، وكل مسائل نظم الحكم أن أحكام الشريعة قد جاءت مجملة وأحالت تفاصيلها إلى الاجتهاد في كل زمان ومكان، فعلى مقتضى الواقعية التي يختص بها الإسلام، فإنه يجمع بين الثبات والمرونة، الثبات فيما يجب أن يخلد ويبقى والمرونة فيما ينبغي أن يتغير ويتطور، ففي مجال النظم السياسية، يقدم الإسلام مبادئ عامة ثابتة لاتتغير (صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان) يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي (كمبدأ الشورى)، بينما لم يقدم الإسلام هيكلاً أو شكلاً معيناً للمؤسسات السياسية القائمة على سلطة الأمر في المجتمع، فهذه أمرها في

---

(١) انظر في هذا الشأن : د. جمال المراكبي، التعددية في النظام السياسي الإسلامي، مجلة التوحيد، عدد٢٣ السنة ٢٢ ص ٣٢ وما بعدها.

(٢) سورة الكهف، آية ٥٩.

(٣) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ضمن الأعمال الكاملة للكواكبي، تحقيق د.محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات ببيروت، ١٩٧٥، ص١٣٠ وما بعدها.

الإسلام متروك لتباين الحضارات بما فى ذلك من درجات تقدم فى التنظيم السياسى. من هنا فإن الإسلام لا يرفض من حيث المبدأ هيكلاً معيناً من تلك الهياكل، ولا يرفض أسلوباً أو أداة تحقق جوهر التعددية السياسية، فكل هذه الهياكل أو الأدوات أو الأساليب إسلامية إذا ارتبطت بالقيم والمبادئ الإسلامية، إعمالاً لقيمة إسلامية هى: «فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه»[1]، «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أولى الناس بها»[2]. فلا حرج من الاستفادة بالإبداع والخبرات البشرية فى مجال فن التنظيم السياسى ووضع الضمانات السياسية والقانونية والترتيبات الإدارية اللازمة للممارسة للحيلولة دون الانحراف عن القيم والمبادئ الإسلامية. وهذه وسائل متجددة زماناً ومكاناً يختار منها ما يلائم الواقع الإسلامى، ويتفق مع الشرع، وباب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه هنا على المتغيرات، فأساليب التنفيذ للشورى – التعددية – القضاء – متروكة لكل عصر وتقرر شرعيتها فى ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد فالعبرة بتحقيق المصلحة العامة وعدم مخالفة نص شرعى، حتى ولو لم تكن هناك سوابق تاريخية لهذه الأمور، وكما قال «الجوينى» : «معظم مسائل الإمامة عرية من مسالك القطع، خلية من مدارك اليقين» – أى لا أمر قاطع فى مسائل السياسة إنما على المسلمين الاجتهاد فى مشاكلهم السياسية لتحقيق المصلحة العامة. وفى هذا المعنى يقول «ابن القيم» فى أعلام الموقعين (جـ٤) : «السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشر به الرسول (ﷺ) ولا نزل به وحى. فلا سياسة إلا ما وافق الشرع.. فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل .. بأى طريق كان فثم شرع الله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأمارته فى نوع واحد، وأبطل غيره من

---

(١) سورة الزمر، آية ١٧، ١٨.

(٢) رواه الترمذى فى صحيحه، وابن ماجه فى سننه.

الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر، بل بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط. فأى طريق استخرج به الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبه ومقتضاه[1].

وفيما يلى عرض للتصور الإسلامى لعناصر التعددية السالفة:-

أولاً : بصدد تعدد الآراء والمصالح داخل المجتمع : -

وينطلق التصور الإسلامى هنا بصدد تعدد الآراء داخل المجتمع الإسلامى من أن الآراء الإنسانية (آراء المذاهب الفقهية والاجتهادات المختلفة فيما لانص شرعى قاطع فيها) لا تمثل حقيقة بذاتها، فهناك الرأى والرأى الآخر، ولا مصادرة للرأى الآخر، فالفكر الإسلامى يرفض النظرة الأحادية التى تنتهى إلى الاستبداد بالرأى، كما يقر الإسلام بحق الاختلاف كحق إنسانى أصيل، وهو الآن ألزم ما يكون فى أى وقت مضى[2]، وتبعاً لذلك فإن تعدد الآراء فى المجتمع الإسلامى ظاهرة صحية، وليست ظاهرة مرضية يجب محوها. ذلك أن تعدد الآراء فى المجتمع يجعلنا نقف بصدد معالجة مشاكل المجتمع على الإلمام بجميع الاحتمالات، ويفتح المجال لتعدد الحلول، ولمجالات خصبة فى التفكير، وذلك فى مواجهة مدرسة الرأى الواحد التى يرى أصحابها أن كل ما عداهم باطل وهم على الحق، وهذا ما يرفضه الإسلام استناداً إلى أن الرأى الواحد يكون احتمال الخطأ فيه كبير كما جاء على لسان الفرعون: «ما أريكم إلا ما أرى، وما أهديكم إلا سبيل الرشاد»[3]، فكان مصيره ومن اتبعه الهلاك والغرق. فتعدد الآراء والاجتهادات يأتى إذن نتيجة لتعدد البيئات واختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية

---

(١) راجع فيما تقدم: فهمى هويدى، المرجع السابق، ص ٨٠، ص٢٢٦، وأيضاً: د.صلاح الصاوى، المرجع السابق، ص٣٩، ص٦٦، وكذلك : د. العوا، المرجع السابق، ص٥.

(٢) انظر : المرجع السابق، ص١.

(٣) سورة غافر، آية ٢٩.

فى المجتمعات، كما أن التعدد فى الرأى يأتى نتيجة تفاوت المهارات والخبرات بين الأفراد، وهو يغنى المجتمع بخصوبة فى الرأى، والإطلاع على عدد من وجهات النظر، ورؤية الأمور من أبعادها وزواياها كلها وإضافة فكر إلى فكر وعقل إلى عقل، فكثيراً ما يعجز الرأى الواحد عن رؤية النظرة الكلية السوية للأمور، والرؤية الشاملة للأبعاد المتعددة للمشكلة فيركن إلى جزئية يضخمها حتى تستغرقه فلا يرى معها شيئاً أو رأياً آخر[1].

ومما يؤكد إقرار الإسلام بتعدد الآراء أن نصوصه (القرآن والسنة) لم تأت كلها نصوص محكمات قاطعات، لاتقبل تعدد الإفهام والاختلاف فى الرأى، ولكنه جعل منها المحكمات والقطعيات والمتشابهات والظنيات شحذاً للمجتهدين بآرائهم واتجاهاتهم المتعددة فكم من نص عام يحتمل التخصيص وكم من مطلق يحتمل التقيد .. وهكذا . والرسول (ﷺ) حتى يؤكد على أن الإسلام يقر بحق الاختلاف والتعدد فى الآراء كحق إنسانى، لم يعنف من عارضه من الصحابة فيما جاء فى صلح الحديبية من بنود جائرة للمسلمين، فلم يرفض الرسول (ﷺ) رأيهم وإنما أوضح لهم بالمناقشة والاقناع أن ذلك هو الأصلح للمسلمين وليس فيه معصية لله. وكذلك واقعة صلاة العصر فى بنى قريظة حيث قال (ﷺ) يوم الأحزاب لأصحابه: «لا يصلين أحد العصر إلا فى بنى قريظة»، فأدركهم العصر فى الطريق، فقال بعضهم: لا نصلى حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلى. فذكر ذلك للنبى (ﷺ) فلم يعنف واحداً منهم»[2]، فالبعض صلى عملاً بمقصود النص، والبعض لم يصل بعد فوات الوقت عملاً بحرفية النص، ولم ينكر النبى (ﷺ) رأى هؤلاء وهؤلاء. وإنما النكران جاء فيمن لا يبدون رأياً فى أمور حياتهم، كما قال (ص): «لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس، إن أحسن الناس أحسنت، وإن أساءوا

---

(١) انظر: تقديم عمر عبيده لكتاب د. طه جابر العلوانى، أدب الاختلاف فى الإسلام، كتاب الأمة العدد٩، ١٤٠٥ هـ، ص٧.

(٢) نقلاً عن د. زكريا البرى، المرجع السابق ، ص٤٠.

أسأت ، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا أن تجتبوا إساءتهم»[1] . فكما يرفض الإسلام الرأى الواحد، يرفض أيضاً السلبية وعدم المشاركة بالرأى فى مشاكل المجتمع.

وهنا تأتى «الشورى» كقيمة إسلامية تؤكد على إقرار الإسلام بحق الاختلاف، والأخذ بالرأى والرأى الآخر، فقد جاء فى القرآن على لسان «بلقيس» ملكة سبأ : «قالت يا أيها الملأ أفتونى فى أمرى ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون»[2]، أى لن تقرر رأياً حتى تستمع لآراء أولى الرأى فى مملكتها، ويشهدوا على الرأى الصواب ومن ثم إقرار بأن الرأى والرأى الآخر أفضل صيغة لإدارة المجتمع سياسياً، وفى آية أخرى يقول تعالى: «وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين[3] ، والعزم بعد المشورة يعنى الرأى المروى المنقح وليس هو الرأى الواحد، فدور المشورة ينحصر هنا فى بيان أقرب الآراء (المتعددة) إلى الصواب وأحراها بالإتباع. ولقد سبق الحديث عن الشورى كقيمة إسلامية عليا يقوم عليها النظام السياسى الإسلامى، وعن وجوبها، وفى النهاية فإن الشورى هى رأى «الأغلبية»، فالحاكم ملزوم بالمشورة، وإذا عزم على رأى الأغلبية (وليس رأيه) فليتوكل على اللهفى العمل بهذا الرأى[4] . والشورى بهذا المعنى تشير إلى تضامن المجتمع على أساس حرية التشاور والحوار الحقيقى المستمد من المساواة فى حق التفكير والدفاع عن الرأى، وجوهر الشورى هو الحرية: حرية تبادل الرأى والحوار قبل اتخاذ القرار وبعده، ومن ثم تعنى الشورى: اتخاذ القرارات فى ضوء آراء المختصين فى موضوع القرار فى كل شأن من الشئون العامة للأمة. أما الاستشارة فهى غير ملزمة لأنها تعنى طلب الرأى ممن يكون

---

(١) رواه الترمذى فى صحيحه.

(٢) سورة النمل، آية ٣٢ .

(٣) سورة آل عمران، آية ١٥٩ .

(٤) انظر للباحث: شرعية السلطة فى الإسلام - دراسة مقارنة، ١٩٩٦ ، ص ٢٤٣ .

محل ثقة. كما أن الشورى لا تقابل الديمقراطية أو التعددية بعناصرها المختلفة السابقة، لكنها مبدأ أساسى يكفل المشاركة السياسية لأفراد المجتمع[1].

والشورى أساسها مبدأ الأغلبية - كمبدأ إسلامى أصيل - أخذ به الرسول (ﷺ) فى استشاراته وخاصة فى الغزوات، ولم يرد فى السنة ما يدل على أنه (ﷺ) شاور أهل الشورى ثم أعرض عما وصلوا إليه، فأرسى هذا المبدأ قولاً وعملاً، وكان هذا المبدأ هو أساس كل القرارات والسياسات الهامة المتعلقة بالمصالح العليا للأمة فى عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة، ومبدأ الترجيح بالأغلبية مبدأ معروف فى التفكير السياسى الإسلامى منذ قرون بعيدة، كما قال حجة الإسلام الغزالى (فى كتابه الرد على الباطنية): «لو أنهم اختلفوا فى مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة لأن الكثرة أقوى مسلك من مسالك الترجيح».

وهذا ما ذهب إليه «الماوردى» فى كتابه «الأحكام السلطانية» فى حديثه عن مبدأ الإجماع، بقوله: «والكثرة حجة» تلى الإجماع، كما اختار علماء السنة أن يسموا أنفسهم «أهل السنة والجماعة». ولقد سلم الفقهاء المسلمون عامة بأهمية الاختلاف من باب حديث الرسول (ﷺ): «اختلاف أمتى رحمة» على أساس أن هذا الحديث يبرر التعايش والتسامح بين المذاهب الفقهية المختلفة، والذى بمقتضاه تطور الأمر إلى مبدأ «الإجماع»، الذى يترجم بالإنجليزية بلفظة Consensus (اتفاق الآراء) والذى يعنى الرأى الغالب (السائد). فالغالبية حجة ما دامت لا تتعارض مع نص، وهى أمر ضرورة يحتمها الواقع وإلا انتهى الأمر إما إلى الفوضى أو حكم الفرد وكلاهما

---

(١) راجع فى هذا الصدد: فهمى هويدى، المرجع السابق، ص ١١٦، ص١١٨. وكذلك: د. توفيق الشادى، فقه الشورى والاستشارة، ص ١٢٠. وأيضاً د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق، ص ١٢٦.

مرفوض إسلامياً، كما أن مبدأ الأغلبية (كأفضل صيغة نظامية توصلت إليه البشرية عبر تجاربها الطويلة) هو ضمان الانتقال السلمي للسلطة. فليس من الضروري أن تجمع الأمة على رأى واحد، وإنما الرأى ما اتفقت عليه الأغلبية، ويعبر عن أغلبية المسلمين بجماعتهم، وهم على حق دون غيرهم، وأساس ذلك قول الرسول (ﷺ) «لا تجتمع أمتى على ضلالة»[1] وقوله أيضاً (ﷺ): «اتبعوا السواد الأعظم»[2]. هذا ولايعنى ترجيح رأى الأغلبية أن تتخلى الأقلية عن رأيها، فإن الأقلية لها الحق فى إبداء رأيها ما دامت تنتظم فى المجموع ولا تحض على فتنة أو تمرد، ولها أن تثبت على رأيها ما دامت لها حججها ما أتيح لها ذلك مع التزامها برأى الأغلبية التى تمثل الجماعة ككل. وفى هذا يقول الشيخ محمد عبده: «إن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر. والخطر على الأمة فى تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر، فكان الرسول (ﷺ) يستشير أصحابه ويرجع عن رأيه إلى رأيهم (الغالب)[3].

وبصدد تعدد المصالح فإن الإسلام كذلك يعتبرها ظاهرة صحية (لا مرضية)، فليس من مهمة الإسلام القضاء على الغرائز ومحو الفطرة ولكنه يسمو بها ويعصمها من الانحراف ويهذبها، وطالما أنه يساير الفطرة الإنسانية ويوافق النزاعات الأصلية فى النفس البشرية فقد أقر الإسلام بتعدد مصالح الأفراد والجماعات، فلكل فرد مطلق الحرية فى العمل والسعى وراء مصالحه،

---

(١) رواه ابن ماجه فى سننه.

(٢) رواه أيضاً ابن ماجه فى سننه.

(٣) راجع فيما تقدم: فهمى هويدى، المرجع السابق، ص٢١٢، وكذلك: د. فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى - دراسة مقارنة، مكتبة وهبة، ١٩٨٤، ص٣٧٤. وانظر كذلك:

- Bernard Lewis, the State and Indivdual in Islamic Society, Unesco, Paris, 1982,p.3.

تسعى لتحقيق مصالح أعضائها المادية والأدبية) ، انطلاقاً من أن غاية الأفراد والجماعات، والمجتمع الكلى واحدة على اعتبار أن المجتمع الإسلامى مجتمع عقيدة وفكر لا مجتمع الاعتبارات المادية والعرقية والعنصرية، حيث جمع الإسلام بين العربى والفارسى والرومى والهندى دونما تمييز إلا بالعمل لصالح الأمة. كما شهد مجتمع المدينة تعدداً وتنوعاً فى الجماعات والمصالح، فكان فيها المهاجرين والأنصار، واليهود، والوثنيين: الأوس والخزرج، واتسع التطبيق الإسلامى لغير المسلمين، وتعايش المسلمون مع الآخر حتى مع اختلاف العقيدة[1] .

- التعددية الحزبية في الإسلام:

وهذا الإقرار من جانب الإسلام بتعدد الآراء والمصالح هو الذى يهيئ لوجود قوى سياسية فعلية فى المجتمع الإسلامى وفى مقدمتها الأحزاب السياسية، وهذه الأحزاب تلتقى على إعمال الأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع الإسلامى، وتبعاً لذلك فهى أحزاب برامج لا أحزاب أيديولوجية[2]، فهى تسعى بالوسائل السلمية (من ثنايا الانتخابات العامة) للوصول إلى الحكم لكى تنفذ برامجها (والتى هى مجموعة اجتهادات وحلول لمشاكل المجتمع فى كافة المجالات والقطاعات مستنبطة من الكتاب والسنة) وهى تستهدف بهذه البرامج النهوض بالمجتمع، وهذه الأحزاب لا تختلف فى أصول الإسلام بل تلتقى عليها وإن اختلفت فهى تختلف فى الفروع، ومن ثم تتفاوت فى الآراء فى المسائل الاجتهادية، وهذا هو معنى حديث الرسول (ﷺ) : «اختلاف أمتى رحمة» ، أو كما قيل: «اختلافهم رحمة واسعة، وإجماعهم حجة قاطعة»[3] .

---

(١) انظر : د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق، ص ١٢٧ .

(٢) حال الأحزاب السياسية فى الولايات المتحدة وبريطانيا تلتقى على أيديولوجية واحدة هى الأيديولوجية الليبرالية، وتختلف فيما بينها فى البرامج والسياسات.

(٣) انظر : د. صلاح الصاوى، المرجع السابق، ص٢٥ .

فالأحزاب السياسية فى المجتمع الإسلامى تلتقى على قيم وأحكام الكتاب والسنة، وهذا هو معنى آية: «إن هذه امتكم أمة واحدة» [1] ، ولا تثريب على تعدد الأحزاب فى إطار التزامها بقيم وأحكام الإسلام فى برامجها فأساس الاختلاف هنا دنيوى لا دينى (على مسائل دنيوية اجتهادية) ومن ثم لا مساس بالعقيدة بل اختلاف لتحرى الحق[2] ، وهذا الإقرار من جانب الإسلام بتعدد الأحزاب (أو بالتعددية السياسية بشكل عام) يأتى كضرورة لضمان عدم استبداد الحاكمين، ولحماية الحقوق والحريات الفردية، ولتقدم المجتمع الإسلامى من ثنايا تنافس الأحزاب السياسية لتحقيق مصالح المجتمع العليا من ثنايا برامجهم. وإن حدث تنازع تأتى آية: «فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول» [3] .

هذا ويأتى إقرار الإسلام للتعددية الحزبية من منطلق المصلحة السياسية للمجتمع، والقواعد الفقهية، وقراءة النصوص الصحيحة والتاريخ، وهذا الإقرار كان من وراء اتساع صدر الإسلام لعشرات المذاهب الفقهية والعقيدية وعدم رفض أو تكفير أحدهم للآخر فى مذهبه. والقرآن حينما ذكر الحزبية، فقد جاء مدح الأحزاب الصالحة فسماها حزب الله، والفاسدة سماها حزب الشيطان، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن القرآن حينما ذم الأحزاب، فقد ذم الأحزاب بمعنى التفرق فى الدين: «إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شئ» [4] ، «ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم» [5] ، والأحزاب المقصودة هنا ليست بمفهومها الحديث، بل هى قبائل وعصبيات كانت تدعو

(١) سورة : الأنبياء آية ٩٢ .

(٢) انظر : فهمى هويدى، المرجع السابق، ص ٤٥ .

٤٣) سورة النساء، آية ٥٩ .

(٤) سورة الأنعام، آية ١٥٩ .

(٥) سورة الأنفال، آية ٤٦ .

إلى تمزيق المجتمع الإسلامى وتدمير استقراره السياسى والكيد للإسلام ومحاربته[1].

والأحزاب السياسية التى يقرها الإسلام هنا، هى التى تلتزم الشريعة والعقيدة الإسلامية، ولا تعادى الإسلام، ولا تهدف لنشر الإلحاد والإباحية أو الطعن فى الأديان السماوية، ولا تدعو إلى تمييز عضوى ولا طبقى بأن يتحول التنافس الحزبى (عند تطابق الحزب مع طائفة دينية أو عرقية) إلى حرب أهلية، كما أن الأحزاب السياسية التى يقرها الإسلام لا تطلب مصلحة خاصة بل تستهدف المصلحة العامة وإعمالها من ثنايا برامج وسياسات، والأمة لا تختار الأحزاب للحكم لذواتها وإنما لبرامجها، ومن منها الأقدر على تحقيق المصلحة العامة، فالحزب الذى يصل للحكم هو الذى يحوز برنامجه تأييد الأغلبية وثقة الخبراء والأنفع للمجتمع، والمحقق للمصلحة العامة. ومن هنا فلا تعدد فى الإسلام لأحزاب الأشخاص بل تعدد لأحزاب البرامج، إنه تعدد سياسات وبرامج يطرحها كل فريق بحجج شرعية، فكل حزب أشبه بمذهب فقهى له من يناصره، ولا يعنى ذلك بطلان ما عداه. وإذا كانت الأحزاب تتنافس للوصول إلى السلطة وتستخدم الدعاية الانتخابية كأداة لذلك فلا تشهير بالآخرين ولا تجسس على المنافسين ولا طعن تحت شعار النقد وحرية التعبير ولا كذب ولا مزايدات ولا تغرير بالعامة. بل هى منافسة شريفة ترتكز إلى الشفافية والطهارة السياسية، والأحزاب السياسية بهذا المعنى هى التى يقرها الإسلام، وهى بذلك ضرورة عصرية كصمام أمان ضد الاستبداد[2].

---

(١) انظر: د. العوا، مرجع سابق، من ص١٠ إلى ص ١٢.

(٢) راجع فيما تقدم: فهمى هويدى، المرجع السابق، ص١٥٠، ص١٥٣، وأيضاً : د.صلاح الصاوى، المرجع السابق، ص٦٠. وكذلك د.نيفين عبد الخالق، الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية، مرجع سابق، ص١٢٢.

وهكذا فإن الأحزاب السياسية الإسلامية هى التى تسعى إلى إعمال قيم وأحكام وأهداف الدولة الإسلامية، وتحقيق المجتمع المسلم كما صور فى القرآن والسنة، وتتبنى مشروعاً حضارياً يصوغ الواقع على أساس إسلامى، يكون لكل المسلمين فيه نصيب على أساس القاسم العقيدى، ولغير المسلمين فيه حق ودور على أساس من القاسم الإنسانى والحضارى، وفى برامجها الاخاء الدينى والوحدة الوطنية ومحاربة الطائفية، ومن ثم فالأحزاب بهذا المعنى هى الصيغة الحديثة لإعمال قيم وأحكام الإسلام على أرض الواقع، ولا تخوف من تعدد الأحزاب طالما انتماؤها وولاؤها للإسلام قائم[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى القاعدة الفقهية القائلة بأن طالب الإمارة لا يولى قد تتناقض ظاهرياً مع سعى وطلب الأحزاب للسلطة (التشريعية والتنفيذية)، لأن الأحزاب فى برامجها لا تستهدف مصلحة خاصة بل المصلحة العامة، فمن طلب الولاية أو الإمارة لمصلحة نفسه فهذا أمر مكروه، أما من طلبها لمصلحة الدين والقيام بمصالح المسلمين وفى مدة قانونية محددة فلا بأس، أما الخزى والندامة فهما فى حق من لم يكن أهلاً للإمارة أو كان أهلاً لها ولم يعدل ولقد جاء فى القرآن على لسان يوسف عليه السلام: «قال اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم»[2]، فطلب السلطة جائز لمن يكون قادر على تحقيق العدل لا على أساس النسب أو المال بل الحفظ والعلم، والإمام العادل من السبعة الذين يظلهم الله بظله يوم القيامة. وهذا ما ذهب إليه «الماوردى» فى كتابه «الأحكام السلطانية» بقوله «وليس طلب الإمارة مكروهاً فقد تنازع فيها أهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب»، وذهب إلى أن طلب الولاية والقضاء مباح[3].

---

(١) انظر : د. فهمى هويدى، المرجع السابق، ص ١٨٢ .

(٢) سورة يوسف، آية ٥٥.

(٣) الماوردى، الأحكام السلطانية، دار الفكر بالقاهرة، ١٩٨٣، ص٧٠.

ثانياً : إدارة التعارض في الآراء والمصالح بشكل سلمي: -

هذا ومع إقرار الإسلام بتعدد الآراء والمصالح فإن إدارة التعارض بين الآراء والمصالح يكون سلمياً بالحكمة والمجادلة بالتى هى أحسن، فى معنى عدم الخلط بين الإقرار (من جانب الإسلام) بالتعدد والاختلاف فى الآراء، وبين العنف والخشونة فى أسلوب إدارة هذا التعدد، فلابد من الرفق والحلم دون أدنى تفريط فى المضمون، فقد بعث الله تعالى موسى وهارون إلى فرعون وأوصاهما بقوله: «اذهبا إلى فرعون إنه طغى، فقولا له قولاً لينا لعله يتذكر أو يخشى»[1]، وقوله تعالى مخاطباً رسوله (ﷺ) «ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك»[2]، وقوله (ﷺ): «إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطى على الرفق ما لا يعطى على العنف، وما لا يعطى على سواه»[3]، ومن آداب إدارة الاختلاف التزام الأدب والاحترام لقوله (ﷺ): «ليس منا من لم يرحم صغيرنا، ويوقر كبيرنا، ويعرف لعالمنا حقه»[4].

كما يدار الصراع بين الأحزاب والقوى السياسية التى تستهدف الوصول إلى السلطة فى المجتمع بشكل سلمى - من ثنايا الانتخابات العامة بشكلها الحديث، فالتعددية السياسية والحزبية تتم فى إطار مقيد بقيم وأحكام الإسلام، وتنحصر دائرة الاختلاف والتنافس السياسى والحزبى - كما تقدم - فى المسائل الاجتهادية التى تستهدف المصلحة العامة، وبقواعد وبقوانين وبدستور ينظم ذلك التنافس والاختلاف.

والتعارض فى الآراء والمصالح فى المجتمع الإسلامى، لم يترك على إطلاقه بل نظم بضوابط وقيود وتوازنات معينة، انطلاقاً من واقعية الإسلام

---

(١) سورة طه، آية ٤٣.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٥٩.

(٣) رواه مسلم فى صحيحه.

(٤) رواه الترمذى فى صحيحه، وأبو داود فى سننه، وأحمد بن حنبل فى مسنده.

حيث يقر بالاختلاف والتعدد لكنه ينظم إدارة هذا التعدد والاختلاف بحيث يتم بشكل سلمى ومنضبط ويؤدى إلى الخير العام، وإلا تحول التعدد إلى خلاف وشقاق ويصبح ظاهرة سلبية تهدد كيان المجتمع ووحدته.

أما عن الضوابط التى تحكم إدارة التعدد فى الآراء والمصالح فى المجتمع الإسلامى فهى تتمثل فيما يلى:

أولاً : اعتراف أفراد المجتمع: حاكمين ومحكومين وإقرارهم بأن التعدد فى الآراء والمصالح أمر صحى وضرورى، وإقرار المجتمع بالحرية الكاملة فى عرض الآراء ومناقشتها، كمسائل أقرتها الشريعة.

ثانيا : الإقرار بأن الآراء الإنسانية (الاجتهادات) لا تمثل حقائق بذاتها، بل هى آراء نسبية تحتمل الخطأ والصواب، كما قال الإمام الشافعى: «رأيى صواب يحتمل الخطأ، ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب»، أو كما قال الإمام مالك: «كل قول (بشرى) يؤخذ منه ويرد عليه»، وكما قال كذلك الإمام «أبو حنيفة»: «إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبى .. (وعدد رجالاً) فلى أن أجتهد كما اجتهدوا، فهم رجال ونحن رجال». وهكذا لم يكن أحد من الفقهاء يرى أن رأيه الحق الذى لا يأتيه الباطل، بل أقر الفقهاء بنسبية اجتهاداتهم وآرائهم.

وعليه فإنه حتى يتوفر الاختلاف فى الرأى فلابد من توفر أمرين: أولهما: أن يكون كل مختلف له دليل يحتج به، وثانيهما: ألا يتهم الآخر بأنه باطل، ومن ثم اعتراف متبادل ، ولا إنكار للآخر[1].

ثالثا : التزام الأدب والاحترام فى إبداء الرأى وفى المناقشة وفى الحوار : «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن»[2].

---

(١) انظر : د. طه جابر العلوانى، أدب الاختلاف فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٢) سورة النحل، آية ١٢٥.

رابعا : البعد عن المراء والجدل لما يؤديان إليه من العداوة والبغضاء: «ما ضل قوم بعد أن هداهم الله إلا أوتوا الجدل»[1]، وحتى يتم ذلك فلابد أن يرتكز النقاش على الفقه والعلم والخبرة وليس عن جهل بهذه الأمور، وأن يستهدف المصلحة العامة للمجتمع.

خامسا : التسامح والتعايش والتعاون بين الأفراد والجماعات والمذاهب المختلفة، وأن يكون الهدف من الاختلاف بينهم طلب الحق، ونبذ العصبية والتعصب، ومد جسور التفاهم والتراحم. بل إن هذا التسامح يمتد إلى غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وفي هذا يقول سير توماس «أرنولد» «إننا إذا نظرنا إلى التسامح الذي امتد إلى رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الإسلامي لظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل الأول في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق». كما ذكر «أرنولد» عدة شواهد تدلل على أن المسيحيين الذين كانوا تحت الحكم الإسلامي إنما اعتنقوا الإسلام عن حرية كاملة[2]. فالإسلام اعترف بالديانات الأخرى وأطلق حرية الاعتقاد وأعطى للآخر شرعية وجوده، بدليل وجود الآن حوالي ٢٥ مليون مسيحي في العالم العربي، ولم يفعل المسلمون ما فعله الغرب من استئصال شأفة الآخر كما حدث في الأندلس وصقلية.

سادسا : لكل مجتهد رأيه، ولكل أجره، إن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر، فلا وصاية على رأي ولا إنكار له، لأن الإسلام اعترف بالرأي والرأي الآخر وخاصة في المسائل الاجتهادية التي من شأنها أن تختلف الآراء وتتعدد الاجتهادات وتتنوع التفسيرات ما بين موسع ومضيق، وما بين آخذ بظاهر النص وآخذ بروحه.

---

(١) رواه الترمذي في صحيحه ، وابن ماجه في سننه.

(٢) انظر: د. عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٥، ص ١٨١.

سابعاً : عدم معالجة مشاكل المجتمع دون استكمال كل الآراء بصددها بأدلتها التفصيلية، وعدم التعصب لمذهب معين فلا يسرى الحق إلا فيه فيصدر الحكم ضد مصالح الأفراد.

ثامناً : تفاعل الآراء مع العصر الذى نعيشه بدءاً وانتهاءً بالقيم والمبادئ الإسلامية كما نهج إلى ذلك المسلمون الأوائل فعاشوا الإسلام ديناً ودولة.

تاسعاً : فتح باب الاجتهاد أمام مشاكل المجتمع، فلماذا يحرم العقل المسلم المعاصر من الاجتهاد رغم أنه عقل ناضج قطع شوطاً طويلاً فى القدرة على التفكير والتحليل من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن البيئة والواقع (السياسى والاجتماعى والاقتصادى) قد تغيرا تماماً عن ذى قبل. من هنا فعلى الأقل يدلى العقل المسلم المعاصر بدلوه فى واقعة الجديد، فهو فى حاجة إلى حلول تستقيم مع واقعه الجديد يصل إليها انطلاقاً من الكتاب والسنة، وهذا هو مدلول الاجتهاد بل – إن شئنا – هو دور الفقه الإسلامى الذى يجتهد ليقدم حلولاً للمشكلات المتجددة.

عاشراً: وجود أصل يرجع إليه عند الاختلاف وهو الكتاب والسنة، فبداية يؤخذ بجميع الآراء، وينظر فى «آرا» كل مذهب دون تعصب، ويترك ما بطل وضعف منها، وفى الترجيح لو تساوت الأدلة يأخذ ما يحقق المصلحة العامة.

فالتعددية هنا ليست تعددية فى فهم النص الشرعى بل تعددية فى تقدير المصلحة وأوجه الإصلاح وهى أسلوب فى إدارة الاختلاف. إنها تعدد تنوع وتخصص لاتعدد تعارض وتناقض، فالجميع فى المسائل المصيرية صف واحد.

إحدي عشر: لا توجد جماعة من جماعات المجتمع معها الحق، فالحق مع الأمة والعمل الجماعى فهذه الأمة الحق فيها: «وتواصوا بالحق»[1]، كما

---

(١) سورة العصر، آية ٣.

أن الإسلام لم يخول أحداً أو جماعة فى المجتمع حق الوصاية على الآخرين فى توجيه خياراتهم أو قناعاتهم وبصفة خاصة فى شئون السياسة ومناهج الإصلاح.

وأما عن القيود التى ترد على ممارسة التعدد فى الآراء والمصالح فهى[1].

أولا: أنه لا يجوز أن يؤدى التعدد فى الآراء والمصالح إلى الفتنة والفرقة داخل المجتمع الإسلامى بالبعد عن التعصب طريق الفتنة والفرقة: «ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم»[2]. «واتقوا فتنة لا تصيبين الذين ظلموا منكم خاصة»[3]، فلابد من اتقاء الفتنة بمنعها لا لإثارتها.

ثانيا: لا يجوز أن يؤدى الاختلاف فى الرأى إلى نشر الإلحاد أو الأهواء أو البدع داخل المجتمع الإسلامى: «إن الذين يلحدون فى آياتنا لايخفون علينا ... اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير»[4].

ثالثا: لا يجوز أن يؤدى الاختلاف فى الرأى إلى تناول الناس بفحش القول أو الخوض فى أعراضهم وأسرارهم فذلك مما يمنعه الإسلام ويحرمه «لايحب الله الجهر بالسوء من القول»[5].

رابعا: عدم إدارة النقاش بالإثارة والاستفزاز، ولا سخرية ولا غمز ولا

---

(١) راجع فيما تقدم بصدد ضوابط التعددية السياسية فى الإسلام: للكاتب: شرعية السلطة فى الإسلام، المكتبة المصرية، ٢٠٠٤، ص ١١، وكذلك: فهمى هويدى، مرجع سابق، ص٧٩، ص ١٧٠، وأيضاً: محمد الغزالى، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الوفاء، ١٩٨٨، من ص ٤٩ إلى ص ٥١. وكذلك: د. فتحى عبد الكريم، المرجع السابق، ص ٣٣٦.

(٢) سورة الأنفال، آية ٤٦.

(٣) نفس السورة، آية ٢٥.

(٤) سورة فصلت، آية ٤٠.

(٥) سورة النساء، آية ١٤٨.

لمز ولا تنابز، ولا دعوى بغير بينة ولا خصومة فى الحوار، بل الحرص على الحقيقة وحدها.

خامساً : عدم التنازع على الجزئيات وإهدار الاتفاق على الكليات والأسس.

سادساً : لا يجوز أن يؤدى الاختلاف إلى النيل من الإسلام وأصوله.

سابعاً : لا يجوز أن تقوم أحزاب وجماعات دينية طائفية ولا علمانية (تنادى بفصل الدين عن الدولة) فى إطار التعددية[1].

وأما عن التوازنات التى تحقق إدارة التعددية السياسية، فهى تتمثل فى:

أولاً، الحسبة : وهى الأمر بالمعروف متى ظهر تركه والنهى عن المنكر متى ظهر فعله، وهى صمام أمن المجتمع الإسلامى حيث تحول دون استبداد الحاكمين وفساد المحكومين، فهى تستهدف حفظ الدين وحراسته وتقديس أحكامه ويقوم بها كل مسلم مكلف، فكما أن رئيس الدولة يقوم على حراسة الدين وَسياسة الدنيا به، فإن حراسة الدين حق عام للكافة إلى جانب الحاكمين، ولكنه بعيد عن فرض الوصاية، وفى هذا الصدد يقول الفيلسوف العربى الجزائرى «مالك بن نبى»: «إن رسالة المسلم لا تتمثل فى ملاحظة الوقائع، ولكن فى تبديل مجرى الأحداث، بردها إلى الخير، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً»[2].

ثانياً، المعارضة : وهى فى الإسلام ليست حقاً فحسب بل هى تكليف شرعى، حيث يطالب الإسلام الفرد بإبداء رأيه فى سير الأمور العامة، وفى حالة عدم التزام الحاكم بقيم وأهداف الإسلام العليا – أى فى حالة جوره،

---

(١) راجع بصدد قيود التعددية السياسية فى الإسلام، المرجع السابق، ص ٣٣٧، وص ٣٣٨، وأيضاً: د. محمد البهى، الدين والدولة، مكتبة وهبة، ١٩٨٠، ص ٤٤٨.

(٢) انظر فى هذا الصدد: د. صلاح الصاوى، المرجع السابق، ص ٣٥، وفهمى هويدى، المرجع السابق، ص ٨٦.

تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة. ولقد أباح الإسلام المعارضة من جانب المحكومين للحاكم على نطاق واسع، ففي حالة الفتن والثورات الهدامة ذكر «الماوردي» أنه يتحتم على ولي الأمر ألا يلجأ إلى وسائل القهر والعنف مع الطائفة الباغية لردها عن بغيها دفاعاً عن كيان الجماعة، إلا إذا استفحل أمر الفتنة حتى تصبح هدامة وتتخذ من التدابير المادية ما يتأكد معه نيتهم الصادقة على تقويض كيان الجماعة وتهديد وحدتها، وقبل هذه المرحلة لايجوز لولي الأمر أن يقاتل المعارضين له، ومعنى هذا أن الإسلام يبيح معارضة الهيئة الحاكمة على نطاق واسع، فلها أن تتخذ ما تشاء من الأشكال والوسائل ما دامت أنها لا تصل إلى درجة شق عصا الطاعة على الحكم القائم والانفصال عنه مهددة كيان الجماعة ووحدتها، لأنها عند ذلك تخرج من نطاق المعارضة إلى نطاق «الحرب الأهلية»[1].

ثالثاً: الفصل بين السلطات: وفي الإسلام فإن المشرع الأصيل هو الله ورسوله (نصوص وأحكام القرآن والسنة)، ثم يأتي المجلس التشريعي (السلطة التشريعية) في المجتمع الإسلامي لكي يعني بإصدار (سن) التشريعات اللازمة لتنظيم علاقات أفراد المجتمع من ثنايا اجتهادات فكرية مستنبطة من الكتاب والسنة بصدد مشكلات المجتمع المتجددة، لكي تقوم سلطة التنفيذ على إعمالها ووضعها موضع التطبيق، على أن تراقب السلطة التشريعية سلطة التنفيذ في عملها. وتأتي سلطة القضاء لفض النزاعات بين سلطتي التشريع والتنفيذ، وما بين السلطة والأفراد، انطلاقاً من كون القضاء مستقلاً، حيث لا سلطان عليه غير الشرع ولا يجوز لحاكم التدخل في أعماله.

---

(١) انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٣. ولمزيد من التفصيل في هذا الشأن انظر: د. نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ١١٥ وما بعدها. وكذلك: د. محمد طه بدوي، الفكر الثوري، المكتب المصري الحديث، ١٩٦٥، ص ٣٥.

رابعا : الرأي العام : وهناك رأى عام لأهل الرأى من العلماء فى الأمة، وهو ما يعرف فى أصول التشريع «بالإجماع»، وهذا النوع يرجع إليه فى التشريع فيما لا نص فيه فى الكتاب والسنة وهو حجة فى الأحكام الشرعية؛ ومصدر من مصادر الأدلة الإسلامية. وهناك رأى عام التعبير عنه يكون من حق كل فرد مهما اختلفت سعة معرفته: «لاينبغى لأمرى شهد مقاماً فيه حق إلا تكلم به، فإنه لن يقدم ذلك من أجله ولن يحرمه رزقاً هو له»[1].

خامسا : الأمة : ومفهوم الأمة فى التصور الإسلامى مفهوم فريد ليس له ما يقابله فى الفكر السياسى الوضعى، حيث يشير هذا المفهوم إلى وجود كيان جماعى فعلى يرتكز فى تماسكه إلى عقيدة دينية شاملة مصدرها الكتاب والسنة، كما سبق تفصيل ذلك من قبل[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن صاحب السيادة (أو السلطة) الأصيل هو الله سبحانه وتعالى «إن الحكم إلا لله»[3]، فالأمة والحاكم لا سيادة لهما، فالحاكم مستخلف فى السلطة «وهو الذى جعلكم خلائف الأرض»[4]، فتنتقل السلطة منه إلى غيره إلى أن تعود لصاحبها الأصيل: «إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون»[5]، فالحاكم عامل على السلطة محكوم فى ممارسته لمظاهر السلطة بشريعة الإسلام: «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها»[6]، وبالنسبة للأمة كذلك كل أفرادها مكلفون بالسير على شريعة الإسلام: «يا أيها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدى الله ورسوله»[7]، ولذلك فالأمة

---

(١) رواه البيهقى فى الشعب. وراجع فى هذا الصدد: محمد عبد الرؤوف بهنسى، الرأى العام فى الإسلام، مؤسسة الخليج العربى بالقاهرة، ١٩٨٧، ص ٤٦.

(٢) انظر: ص ٣٢٩ وما بعدها.

(٣) سورة يوسف، آية ٤٠.

٥٤) سورة الأنعام، آية ١٦٥.

(٥) سورة مريم، آية ٤٠.

(٦) سورة الجاثية، آية ١٨.

(٧) سورة الحجرات، آية ١.

والحكام معاً مطالبون بطاعة الله ورسوله والالتزام بشريعة الإسلام. وتبعاً لذلك فلا سيادة مطلقة للأمة، وهذا لا يتنافى مع سلطة الأمة (أو من يمثلها) فى علاقتها مع الحكامين من توليتهم ومراقبتهم وعزلهم. وكذلك بالنسبة للسلطة التشريعية، فليست لها سلطة مطلقة فى التشريع، حيث تنحصر سلطتها فقط فى تشريع ما لا نص فيه: «أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله»[1].

المجتمع المدني في التصور الإسلامي:

هذا وإحياءً لدور الأمة (الإسلامية) فى مواجهة القائمين على السلطة يأتى المجتمع المدنى "Societe Civile" الذى ينهض على أكتاف أفراد الأمة من خلال تنظيماتهم الاجتماعية بعيداً عن السلطة وقبضتها، حيث تتعدد التنظيمات التطوعية من اتحادات ونقابات وروابط وأندية .. كمؤسسات أهلية غير حكومية موازية لمؤسسات السلطة تحول دون تفردها باحتكار ساحات العمل العام، وهذه المؤسسات الأهلية تلتزم فى عملها بقيم الاحترام والتراضى والتسامح والإدارة السلمية للتنوع والاختلاف، وهذا المجتمع المدنى بتنظيماته تلك طالما يتوافق فى نشاطه مع قيم وأحكام الإسلام فهو شرعى، وهو مكلف بالتعاون على البر والتقوى وبالأمر بالمعروف وبالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وقائم على الشورى، وهو غير الدولة المدنية المقطوعة الصلة بالدين فلا فصل فى الإسلام بين دين ودولة. وبهذا كله يصبح المجتمع المدنى حاضراً، فلا تجد السلطة أنها وحدها على الساحة، وهو بالتالى عائق أمام استبداد القائمين عليها، فالإسلام ضد الاستبداد على طول الخط: ضد حاكم متأله مستبد حال الفرعون الذى قال «أنا ربكم الأعلى»[2]،

---

(١) سورة الشورى، آية ٢١ . وراجع فى هذا الشأن، د. صلاح الصاوى، المرجع السابق، ص١٣ .

(٢) سورة النازعات، آية ٢٤ .

وضد الرأسمالى الذى يستنزف أفراد المجتمع مستفيداً من حكم الطاغية كقارون[1].

وهكذا يأتى المجتمع المدنى فى الإسلام ليؤكد على الارتباط العضوى بين الحياة الدينية والمدنية، فالإسلام أقام التوازن بين الفرد والمجتمع من خلال نظامه القيمى، حيث تتسع مسئولية الفرد من ثنايا واجب الأمر بالمعروف والنهى عنالمنكر، كأعلى درجات العمل الطوعى وكأساس لمفهوم المجتمع المدنى فى الإسلام[2] الذى يعد وجهاً من أوجه ممارسة التعددية السياسية فى المجتمع.

وجملة القول هنا أن الحسبة والمعارضة والفصل بين السلطات والمجتمع المدنى فى الإسلام كلها أمور تخلق درجات عالية من التوازن فى إدارة التعددية السياسية فى المجتمع الإسلامى.

وهكذا فإنه من العرض السابق لضوابط وقيود وتوازنات التعددية السياسية فى الإسلام، تتحقق إدارة هذه التعددية بشكل سلمى، حيث يرفض الإسلام ترك مجال المناقشة والحوار والمعارضة - التى أباحها على نطاق واسع - إلى ميدان القتال والخروج على السلطة الشرعية، فلابد أن يدار الاختلاف فى إطار محدد بنصوص شرعية[3]، بهدف تقليب وجوه الرأى

---

(1) انظر: فهمى هويدى، المرجع السابق، ص ١٣٧، وص ١٩٢.

(2) انظر: عبد السلام محمد طويل، المجتمع المدنى والدولة - دراسة مقارنة بين النموذج الحضارى الغربى والنموذج الحضارى العربى الإسلامى، مجلة البحوث والدراسات العربية، تصدر عن معهد البحوث والدراسات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، العدد ٣٤، ديسمبر ٢٠٠٤، ص ١٦٧، وص ١٦٨. وكذلك: د. سيف الدين عبد الفتاح، المجتمع المدنى والدولة فى الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة - مراجعة منهجية، ضمن ندوة: المجتمع المدنى فى الوطن العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، من ص ٢٧٩ إلى ص ٣١١.

(3) ولا يعنى هذا أن الإسلام يضيق من نطاق التعددية، ففى الولايات المتحدة كان الحزب الشيوعى يحارب محاربة شعواء من جانب الحكومة والشعب على السواء فالشعب يرفض

لاستخراج أفضل الحلول والبدائل عن طريق المناقشة والحوار منعاً للاستبداد بالرأى واستخدام العنف، ومنعاً للاستبداد السياسى الذى يضطهد الإنسان محور الرسالة الإسلامية ويبعده عن المشاركة السياسية.

ثالثاً: إقرار حقوق وحريات الأفراد :-

ويجدر التنبيه هنا إلى أن الإسلام لم يكن – فى حقيقته وروحه وهدفه كما تقدم – إلا إعلاناً آلهياً لحقوق وحريات الإنسان (فى صورة أدق وأعمق)، وإرساءً لدعائم الحرية والعدل والمساواة، وتكريماً للإنسان فى كل زمان ومكان.

وهذه الحقوق والحريات التى أقرها الإسلام للإنسان فى مواجهة السلطة، لاتستطع السلطة أن تتدخل فيها أو تقيدها، ففى الدائرة التى يحق للسلطة أن تشرع فيها فإنه يجب أن يكون للجماعة وللفرد الوسائل التى يستطيعان بها مقاومة السلطة إذا جارت .

أولاً - الحقوق: وتتمثل فى :

١– حق الحرية.

٢– حق المساواة.

٣– حق المناصحة.

٤– حق المقاومة.

وقد سبق الحديث عن هذه الحقوق الأربعة.

٥– حق الاجتماع والتنظيم: ويأتى هذا الحق كضمانة لحماية الحقوق والحريات التى أقرها الإسلام للإنسان، فالفرد لايستطيع أن يقف وحده (منفرداً) أمام استبداد السلطة، فلابد إذن من إنشاء تكتلات سياسية شعبية

ـــ وجود حزب لا يعمل فى إطار الأيدولوجية الليبرالية من ناحية، كما أن قادة هذا الحزب إما مطاردين أو نزلاء فى السجون على الدوام من جانب الحكومات الأمريكية من ناحية أخرى، وفى بريطانيا هناك حظر شديد على نشر أسرار الدولة والمخابرات حيث تصادر المؤلفات.

تحمى تلك الحقوق والحريات الفردية، وإعمال مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وذلك من ثنايا حق الاجتماع والتنظيم، الذى أقره الإسلام. وما ورد عند فقهاء المسلمين لايمنع حق التنظيم والاجتماع، ولكن جاء المنع للجماعات والتنظيمات فقط حينما تثير الفتن، وفى هذا يقول « الماوردى» - كما سبق الإشارة إليه - «وإذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأى الجماعة وانفرادوا بمذهب ابتدعوه، فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها وكانوا أفراداً متفرقين تنالهم القدرة وتمتد إليهم اليد تركوا ولم يحاربوا وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود، وقد عرض قوم من الخوارج «لعلىّ بن أبى طالب»(رضى الله عليه) لمخالفة رأيه .. فقال .. «لكم علينا ثلاث لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم الفئ ما دامت أيديكم معنا». فإن تظاهروا باعتقادهم وهو على اختلاطهم بأهل العدل، أوضح لهم «الإمام» فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة، وجاز للإمام أن يعزر منهم من تظاهر بالفساد أدباً وزجراً ولم يتجاوز إلى قتل ولا حد»[1] . وهكذا فإن الإسلام يقر بحق الاجتماع والتنظيم للأفراد على أوسع نطاق طالما التزموا الشرع، ولم يسلكوا سبل العنف، فلهم أن يتخذوا ما شاءوا من الأشكال والوسائل فى تنظيماتهم ما دامت لم تخرج من نطاق المعارضة السلمية إلى العُنف.

٦- حق الملكية: والإسلام - كما تقدم - لا يناقض الطبيعة البشرية، فحب التملك غريزة فطرية فى الإنسان، أوجدها الله مع الإنسان منذ وجد وهى التى تدفعه إلى الكسب والتعمير وحب البقاء، ولذلك أقر الإسلام حق الملكية الفردية لتحقيق العدالة بين الجهد والجزاء، وألا يحرم الإنسان ثمرة

---

(١) الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٣.

إنتاجه وما حصل عليه بكده : « فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون» [1].

ولقد حرص الإسلام على حق الإنسان فى ماله وملكيته الخاصة حرصاً لم تصل إليه شريعة أخرى، فقد جعله من المقاصد الخمسة التى يجب الحفاظ عليها ورعايتها (الدين والنفس والعقل والعرض والمال)، ونهى عن الاعتداء عليه حيث قال الرسول (ﷺ) فى خطبة الوداع: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم » [2].

ثانياً: الحريات، وتتمثل فى :

١- الحرية الشخصية. ٢- الحرية الدينية.

٣- حرية العبادة. ٤- الحرية الفكرية.

٥- الحرية المدنية. ٦- الحرية السياسية.

وقد سبق الحديث عنها من قبل.

وهذه الحقوق والحريات التى أقرها الإسلام للإنسان وضعته فى منزلة عالية، وهى فى مقدمة أهداف الإسلام الذى جاء لتحقيق مصالح الإنسان الدينية والدنيوية، كما أن حمايتها تأتى فى مقدمة مهام الحكومة الإسلامية التى لابد أن تعمل على حمايتها وصيانتها، حيث رفع الإسلام تلك الحقوق والحريات من مستوى الحقوق إلى مستوى الحرمات: «إن دماؤكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا.. » [3] كما أحاطها الإسلام بسياج منيعة من الحدود والأحكام [4].

- رابعاً: تداول السلطة : -

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام قد قدم نظاماً للسلطة السياسية لم

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٧٩.

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه، وانظر كذلك: سيرة ابن هشام، مكتبة الحلبى، ١٩٥٥، القسم الثانى، ص ٦٠٣.

(٣) انظر: سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص ٦٠٣.

(٤) راجع: د. صلاح الصاوى، المرجع السابق، ص ٨٧.

يعرف من قبله فى أى من الفلسفات السياسية أو النظم السياسية السابقة عليه لا من حيث العمق، ولا من حيث الفاعلية. فعلى مستوى الفلسفات السياسية والنظم السياسية قاطبة يعتبر الإسلام أول من نبه إلى ضرورة سلخ السلطة السياسية عن أشخاص القائمين عليها باعتبارهم مجرد عاملين عليها لا كأصحاب لها. هذا بجانب ما قدمه الإسلام من ضمانات موضوعية لعدم تدلى القائمين على تلك السلطة إلى الاستبداد[1].

وينطلق موقف الإسلام من السلطة السياسية من أن صاحب السلطة الأصيل هو الله: «إن الحكم إلا لله»[2]، وأن القائمين على السلطة مجرد عاملين عليها لا كأصحاب لها وهم يتناوبونها فيما بينهم لفترة «وهو الذى جعلكم خلائف الأرض»[3] - أى يخلف بعضكم بعضاً فى الحكم، ثم تعود السلطة إلى صاحبها الأصيل يقوم القيامة: «إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون»[4]، «قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شئ قدير»[5]. ولقد أقر الإسلام للحاكمين الطاعة من قبل المحكومين: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»[6]، ولكن هذه الطاعة كما هو واضح من الآية السابقة معلقة على طاعة الحكام لله ورسوله، وهذا هو معنى آية: «فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى»[7]، فإن اتبع الحاكم الهوى وخرج فى قراراته أو تصرفاته عن أحكام القرآن والسنة خروجاً واضحاً فإن الطاعة من جانب المحكومين تسقط عنه: «ولا تطيعوا أمر

---

(١) انظر: للكاتب: شرعية السلطة فى الإسلام، مرجع سابق، ص٩، وانظر كذلك: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٨٦، ص ٦٣.

(٢) سورة يوسف، آية ٤٠.

(٣) سورة الأنعام، آية ١٦٥.

(٤) سورة مريم، آية ٤٠.

(٥) سورة آل عمران، آية ٢٦.

(٦) سورة النساء، آية ٥٩.

(٧) سورة ص، آية ٢٦.

المسرفين»[1]، «إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق»[2]، وقول الرسول (ﷺ): «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[3].

وهذه السلطة السياسية التى أقر لها الإسلام الطاعة من جانب المحكومين تبعاً لالتزام القائمين عليها أحكام الإسلام هى لذلك شرعية، وتحظى برضا أفراد المجتمع، فأفرادالمجتمع (الأمة بالمفهوم المتقدم) هم الذين يأتون بهذه السلطة من ثنايا الانتخابات العامة، حيث لايستطيعون أن يصنعوا السياسات العامة لمجتمعاتهم بأنفسهم، ولذلك ينتخبون حكومة من بين القوى والأحزاب السياسية فى المجتمع والتى تتنافس للوصول إلى الحكم من ثنايا تقديمها لبرامج وسياسات، والحزب أو القوة السياسية التى يحظى برنامجها وسياساتها بقبول عام من جانب أفراد المجتمع يتم انتخابها لتقوم على ممارسة مظاهر السلطة، ومن هنا تعد الانتخابات العامة الإطار السلمى لتداول السلطة وانتقالها من قوة سياسية إلى أخرى، وهذا الانتخابات هى التى تدفع القوى والأحزاب السياسية إلى احترام إدارة أفراد المجتمع. وللتأكيد على أهمية دور أفراد المجتمع (الأمة) فلابد أن يعود الأمر لهم مرة أخرى ليقروا هل سينتخبوا نفس الحكومة أو يأتوا بغيرها وتبعاً لذلك فلابد من تحديد الحكم بفترة زمنية معينة (من ٤-٦ سنوات)، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن استمرار الحاكم لفترات طويلة تكسبه خبرات وقدرات كبيرة تمكنه من أن يجمع بين يديه سلطات أوسع وأكبر مما يجعله يتدلى إلى الاستبداد وهو ما يرفضه الإسلام. فالسلطة فى الإسلام وسيلة وليست هدفاً، وشرعيتها تنتفى ما لم تقم على رضا الناس، وإذا كان هناك فقه للوصول (الدخول) إلى السلطة فإن تركها (والخروج منها) له فقه أيضاً.

---

(١) سورة الشعراء، آية ١٥١.

(٢) سورة الشورى، آية ٤٢.

(٣) أخرجه مسلم والبخارى فى صحيحيهما، والنسائى فى سننه.

من هنا فالأحزاب السياسية في المجتمع تسعى للوصول إلى الحكم لمدة محددة (دستورياً) أي بشكل دوري ومنتظم من ثنايا الانتخابات وبعد انتهاء المدة لا تصبح شرعية إلا بانتخابها ثانية، ومع تسلمها السلطة لا يجوز منازعتها في الحكم بل التزام بالطاعة على نحو ما تقدم طالما هي شرعية[1]. فالتداول والتناوب للسلطة هو الأصل في الإسلام حيث يرفض الإسلام الوراثة في الحكم: «قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لاينال عهدي الظالمين»[2]، فلا ينال الحكم (الإمامة) ظالم، والحكم يكون بالكفاءة والأهلية، ويكون بالانتخاب الحر من قبل الجماهير، وأساسه رضا الأفراد: «خيار أئمتكم من تحبونهم ويحبونكم ...»[3].

ومسألة الاختيار (الانتخاب) العام لها جذورها في التاريخ الإسلامي تحت مسمى «البيعة»، والبيعة عهد بين أفراد المجتمع والسلطة للتعاون على الخير «وتعاونوا على البر والتقوى»[4]، والرسول(ﷺ) كانت له مع المؤمنين عدة مبايعات كبيعة الأنصار ليلة العقبة في مكة حين دخلوا الإسلام «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله»[5]، وهناك بيعة عامة (الإمارة: رئاسة الدولة) وبيعة خاصة تعطى لمن يختار طبقاً لمواصفات معينة على أساس الخبرة فيما اختير له: «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم»[6]. وإذا كان هناك أي تعاقد على خير وجب الوفاء به: «وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم»[7].

---

(١) راجع : فهمي هويدي، مرجع سابق، ص ١٦٤، وص ١٧٠.

(٢) سورة البقرة، آية ١٢٤.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، وأحمد في مسنده.

(٤) سورة المائدة، آية ٢.

(٥) سورة الفتح، آية ١٠.

(٦) رواه أحمد في مسنده.

(٧) سورة النمل، آية ١٩.

والناخب إذن فى الإسلام ذكر على أنه معاهد فى الآية السابقة وهو أيضاً شاهد لواقعة الانتخابات: «وأقيموا الشهادة لله»[1] فلا يقصد بها إلا وجه الله لا بهدف مال أو قرابة: «واجتنبوا قول الزور»[2]، ومن لا يدلى بصوته فقد كتم الشهادة: «ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه»[3].

خامساً : وجود إطار قانوني كضمانة للتعددية السياسية : -

فالقانون بالنسبة للسلطة أمر جوهرى فبدونه تخرج عن مشروعيتها ويصبح كل عمل يؤديه القائمون على أمرها غير مشروع، كما أن حقوق وحريات الأفراد تستمد وجودها من القانون، فعلى أساسه تتلقى الحماية اللازمة لها ، وهو الذى يضمن تداول السلطة بشكل سلمى ، ومن ثم فإن التعددية السياسية حتى توجد لابد أن تستند إلى إطار قانونى لحمايتها وصيانتها [4].

وحتى يتضح التصور الإسلامى للإطار القانونى للتعددية السياسية، فلابد من التمييز بداية بين لفظتى «الشرعية : Legitimacy » و «المشروعية: Legality »، على أساس أن لفظة «الشرعية» تعنى ضرورة التزام القائمين على السلطة بالأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع (أيديولوجية المجتمع)، بينما تعنى لفظة «المشروعية» التزام القائمين على السلطة بالنظام القانونى للدولة (الدستور) فى كل ما يصدر عنهم ، حيث تقع الشرعية فى مجال الفلسفة السياسية، ومن ثم فى مجال سابق على مجال «المشروعية» التى تقع بكل أبعادها فى إطار النظام القانونى للدولة[5].

وعلى هذا فإن الشرعية فى الإسلام تعنى ضرورة التزام القائمين على

---

(١) سورة الطلاق، آية ٢.

(٢) سورة الحج، آية ٣٠.

(٣) سورة البقرة، آية ٢٨٣، وراجع فيما تقدم، هذا بيان للناس، من إصدارات الأزهر الشريف، ١٩٨٨، جـ٢، من ١٩٥ إلى ص ٢٠٨، وكذلك فهمى هويدى، مرجع سابق، ص ١٤١.

(٤) انظر : د. فتحى عبد الكريم، المرجع السابق ، ص ٣١٠.

(٥) انظر بصدد التعريف بالشرعية والمشروعية: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ١٠٥، وأيضاً:

وعلى هذا فإن الشرعية فى الإسلام تعنى ضرورة التزام القائمين على السلطة فى قراراتهم وتصرفاتهم وعلاقتهم بالمحكومين بالكتاب والسنة (الذين تتحدد فيهما الأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع الإسلامى)، كما تعنى المشروعية فى الإسلام التزام القائمين على السلطة بالدستور الإسلامى الذى تستنبط نصوصه من الكتاب والسنة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشرعية والمشروعية فى الإسلام يندمجان (كما تقدم) فى نظام واحد هو نظام الشرعية، وعليه فالحاكم حين يلتزم فى قراراته بالكتاب والسنة، إنما يلتزم فى نفس الوقت بالنظام القانونى الإسلامى، وبالأهداف العليا والمبادئ الأساسية للمجتمع الإسلامى كما وردت بهذين المصدرين فى آن واحد[1].

وفى حالة خروج الحاكمين عن الالتزام فى قراراتهم بالشرعية والمشروعية الإسلامية، يتولد للمحكومين حق المقاومة كضمانة شعبية فعالة ينفرد بها النظام السياسى الإسلامى، كحق إيجابى بل إنه يرقى ليكون واجباً عقائدياً فضلاً عن كونه واجباً قانونياً وسياسياً، بحكم ما ورد فى أصول الإسلام (كما تقدم): «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله» [2]، «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[3]، فالأمة إن لم يكن فيها من يقوم على مقاومة جور السلطة (والذى يأتى فى مقدمه المنكرات جميعاً) - كفرض كفاية، يصبح أمر المقاومة هنا فرض عين على كل مسلم: «يا بنى

Alexandre Passerin D'Entreves, Lé Galité et Lé Gitimité, Presses Universitaires de France, Paris, 1967, PP. 26-41.

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، بحث فى النظام السياسى الإسلامى، مرجع سابق، ص ١٢٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٣) السورة السابقة، الآية ١٠٤.

أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك»[1] ، ومن ثم فإن الرقابة على شرعية أوامر السلطة فى الدولة الإسلامية فى إطار النظام السياسى الإسلامى يكون القول الفصل فيها للشعب المسلم الذى يحتكم بصددها للقيم الإسلامية، ومن ثم لا يترك الأمر إلى أجهزة السلطة بصدد هذه الرقابة[2] .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مسألة مقاومة جور السلطة والخروج عليها، قد وقفت فيها فرقتى الشيعة والخوارج على طرفى نقيض، فالشيعة يأخذون بمبدأ عصمة الإمام، وطالما أن الإمام عندهم لا يخطأ ولا يجور فليس فى قاموسهم لفظة المقاومة (للحاكم)، والخوارج يكفرون الإمام الجائر ويخرجونه من الملة ويبيحون دمه وماله، وأقروا الخروج والثورة عليه حتى لو أدى الأمر إلى هلاكهم جميعاً. أما أهل السنة والجماعة، والذين يمثلون جمهور المسلمين فى الأرض وغالبيتهم العظمى فهم رمز الاعتدال والوسطية والاتزان، وهم بصدد مسألة مقاومة الحاكم والخروج عليه وعزله لا يقرونها إلا فى حالة الكفر البواح (الظاهر) للعيان بالنسبة للحاكم، ويبدأون مقاومتهم له بالنصح والإرشاد، فإن لم يأخذ الحاكم الجائر بالنصح طالبوه بالعزل فإن لم يعزل، أباحوا الخروج عليه بالقوة بشرط تحكيم معيار مصلحة المجتمع، فإن اقتضت المصلحة ذلك كان بها، وإن كان الأمر يضر بمصلحة المجتمع وسيؤدى إلى حرب أهلية (فتنة) وقف الأمر عند النصح والإرشاد دون الخروج عليه بالقوة.

وهكذا يحمى الإسلام التعددية السياسية بإطار عقائدى سياسى قانونى بكل أبعادها، فإن خرجت السلطة عن شرعيتها (أو مشروعيتها) يتصدى لها الأفراد بالمقاومة كضمانة لحماية حقوقهم وحرياتهم من عسف القائمين عليها، كما أن التزام كل من الحاكمين والمحكومين بقيم وأحكام الإسلام هو الذى يكفل تداول السلطة وإدارة التعدد فى الآراء والمصالح بشكل سلمى.

---

(١) سورة لقمان، الآية ١٧.

(٢) لمزيد من التفصيل هنا: انظر: المرجع السابق من ص ١٢٦ إلى ص ١٢٨.

- حدود التعددية السياسية في الإسلام: -

وهكذا فإن التعددية السياسية بكل أبعادها السابقة قد أقرها الإسلام ونظمها. وإقرار الإسلام للتعددية السياسية لا يعنى ترك أمرها للفوضى الفكرية أو التسيب العقيدى بسبب الاختلاف فى الآراء والمصالح الذى قد يتحول إلى أهواء ومصالح ذاتية أو فئوية: «ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن»[1]، ذلك أن حرية ممارسة التعددية يستلزمها مسئولية، فحرية تعدد الآراء التى أقرها الإسلام تتحول إلى التزامات تربط الممارسة بالوعى بالمسئولية، فبدون ذلك هى حرية شكلية تنفصل عن المسئولية.

فالتعدد فى الآراء والمصالح غير الفوضوية أو الإباحية، بإطلاق الآراء للجهر بكل ما يعن بالفكر من آراء الكفر كإنكار وجود الخالق والبعث والجزاء والوحى وبعثة الرسل ونبوة محمد (ﷺ) فلا طعن فى الدين باسم الحرية: «أيحسب الإنسان أن يترك سدى»[2]، فالإسلام منح الإنسان حقوقاً وقيده بحدود من أمر ونهى، وإلا سيؤدى الأمر إلى الفوضى والفساد والإنحلال، فمن شروط صحة تعدد الآراء والمصالح أن لا تتجاوز حدود الحق والعدل فى المعاملات وإلا كان التعدد متعدياً للخط الفاصل بين حرية التعدد الصحيحة والفوضوية فى الأخلاق والآداب، فلذلك نزلت الديانات وشرعت الحدود: «تلك حدود الله فلا تعتدوها»[3]، والإسلام بنى على جلب المصالح ودفع المضار، وإقراره للتعددية يكون بهدف حراسة قيم المجتمع. وبغير ذلك سيتحول الاختلاف فى الرأى والمصالح إلى خلاف وفتنة وهى أشد من القتل: «ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم»[4]، «أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا

---

(١) سورة المؤمنون، آية ٧١.

(٢) سورة القيامة، آية ٣٦.

(٣) سورة البقرة، آية ٢٢٩.

(٤) سورة الأنفال، آية ٤٦.

فيه»[1] ، فالإسلام يريد جماعة «كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»[2] ، يتعدد أفرادها فى الآراء والمصالح فإن اختلفوا يحتكموا للكتاب والسنة: «فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله ورسوله»[3] .

والتعددية السياسية على ذلك النحو هى صمام الأمان لتحقيق الاستقرار السياسى للمجتمع الإسلامى، فهى من ناحية تعمق الوعى السياسى للعامة وتحمى الحقوق والحريات، وتأتى كمصل واق لعدم تدلى القائمين على السلطة إلى الاستبداد، كما أنها تمنع فتنة الخروج المسلح على السلطة والانقلابات العسكرية، بما تتيحه من مساحة كبيرة للمعارضة ومن مشاركة فى السلطة. وهى لغة العصر والخط المشترك بين النظم الحديثة بعد نضوج مفاهيم الحرية والحقوق الشخصية، وأصبحت الحاجة إليها لا تقل عن الطعام والشراب، ولأن البديل عن التعددية هو الاستبداد والتخلف والفساد ومصادرة الحقوق والحريات، واحتكار السلطة فى يد الفئة الغالبة. ولو أن هناك سلبيات فى التطبيق للتعددية السياسية تقوم بالقوانين وتوضع العقوبات اللازمة لتلافيها[4] .

ومما تقدم فإن الإسلام قد عرف التعددية السياسية بمفهومها الحديث وبكل أبعادها، وهو مع التسامح وضد التعصب: طريق الفتنة والفرقة، فالتعددية والتسامح مجال خصب لحرية الرأى والفكر والاجتهاد والتجديد،

---

(١) سورة الشورى، آية ١٣ .

(٢) أخرجه البخارى والترمذى فى صحيحيهما، والنسائى فى سننه، وأحمد فى مسنده .

(٣) سورة النساء، آية ٥٩.

(٤) انظر : د. صلاح الصاوى، مرجع سابق، ص ٨٠، ص ٨٨، ص٩٥ .

والتعصب يفتح المجال للمنازعة والقتال والحرب الأهلية، ويقطع خطوط الاتصال والحوار مع الآخر، فى وقت أصبح فيه الحوار هو لغة التعايش المشترك وتحقيق المصالح بين أبناء المجتمع الواحد وبين المجتمعات والحضارات والثقافات المتباينة. والتعددية السياسية وجدت فى تاريخ الإسلام فتعددت الفرق الإسلامية (من شيعة وسنة وخوارج ..) وكل فرقة تعددت إلى عديد من فرق، فالشيعة والخوارج تشعبتا إلى عشرات الفرق، كما تعددت مذاهب أهل السنة (جمهور المسلمين الغالب)، وكل هذه الفرق والمذاهب تعايشت معاً باستثناء بعض فرق الخوارج التى اتخذت العنف سبيلاً لتنفيذ أفكارها وكفرت من يخالفها وأخرجته من ملة الإسلام وأباحت دمه وماله، أما الأباضية وهى فرقة من فرق الخوارج فقد تعايشت ومازالت تتعايش مع باقى فرق الإسلام حيث لم تكفر من خالفها ولم تبح دمه وماله.

هذا وحينما شاع التعصب فى ديار الإسلام وخاصة مع سقوط الحكم العباسي على أيدى التتار فى القرن السابع الهجرى، واختفى الحوار واستبدل به الخلاف والجدال، وكفرت بعض المذاهب بعضها البعض، تلاشت التعددية التى ترعرعت فى ديار الإسلام، وتصاعدت حدة الرأى الواحد والحكم الاستبدادى[1].

وهكذا: فإن الإسلام قد عرف التعددية السياسية فى جوهرها، وعرف أيضاً الديمقراطية فى جوهرها (فى آخر تطور لها الآن)، فجوهر الديمقراطية هو الحرية (فى التعبير عن الرأى وحرية الانتخاب وتولى الوظائف العامة..)

---

(١) انظر فى هذا الشأن: طه جابر العلوانى، أدب الاختلاف فى الإسلام، مرجع سابق، ص ٥١، وأيضا: فهمى هويدى، المرجع السابق، ص٥٠، ص ٥٢.

والإسلام فى حقيقته هو إعلان عالمى لحريات الأفراد. بل إن الديمقراطية التى أنشأها الإسلام لهى أعمق من ذلك بأن قرنها بالإيمان، «فالحرية بغير إيمان هى حركة آلية حيوانية أقرب إلى الفوضى والهياج منها إلى الجهد الصالح والعمل المسدد إلى غايته»[1].

ثالثاً: تحليل مضمون فكرة «التعددية السياسية» وضماناتها في الغرب الليبرالي:

ويأتى تحليل مضمون فكرة التعددية السياسية فى الغرب هنا على سبيل الاستشهاد لا التفصيل، وذلك على النحو التالى:

الأساس الفلسفى لفكرة (التعددية السياسية) فى الغرب الليبرالى:

وفكرة « التعددية» بشكل عام لم يعرفها الغرب الليبرالى[2] إلا فى أعقاب تحرر أوروبا من عصور ظلامها وتخلصها من الطغيان الكنسى والملكى وبداية عصور نهضتها الحديثة، حيث بدأت بنقل السيادة من الملوك ورجال الدين إلى الأمة (كما فى فلسفة جون لوك الإنجليزى) أو إلى الشعب (كما فى فلسفة جان جاك روسو الفرنسى) أو إلى الدولة (عند فقهاء التنظيم السياسى) فى أيامنا، وصاحب ذلك إطلاق الحريات الفردية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن نتيجة احتكاك أوروبا بالعالم العربى إبان الحروب الصليبية قد ساعدها فى الخروج من عصور ظلامها حيث وجد الأوروبيون حضارة وثقافة لايمكن أن تقارن بحضارتهم وثقافتهم البدائية آنذاك، ولم يجدوا أثراً لسيطرة رجال الدين وحجرهم على حرية الفكر وتقييد

---

(١) انظر: عباس محمود العقاد، الديمقراطية فى الإسلام، دار المعارف، ١٩٨١، ص ٧.

(٢) وخاصة فى أوروبا الغربية والولايات المتحدة واستراليا.

السلوك، كما لم يجدوا أثراً لفكرة أن رجل الدين هو الواسطة بين الفرد وربه، كما شاهد كل مسيحى أوروبى طلب العلم فى جامعات الأندلس، وكل من زار صقلية حرية البحث والتسامح الدينى، ولقد كانت هذه الأفكار هى الركيزة الأساسية لحركتى النهضة والإصلاح فى أوروبا، وفى هذا يقول: «برناردلويس»: «لقد تعلمت أوروبا من العرب طريقة جديدة وضعت العقل فوق السلطة، ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة، وكان لهذين الأساسين الفضل الكبير فى القضاء على العصور الوسطى والإيذان بعصر النهضة». كما تجدر الإشارة هنا كذلك إلى أن فكرة الاعتراف بالآخر وبشرعيته لم تكن واردة فى أوروبا فى بدايات عصور نهضتها، ونتيجة احتكاكها بالإمبراطورية العثمانية تعلمت أوروبا فكرة الاعتراف بالآخر من نظام «الملل» الذى طبقته الإمبراطورية العثمانية – كما تقدم – انطلاقاً من سعة الإسلام وإفساحه مجالاً كبيراً للآخر، فأعطت كل آخر مكانة ومكاناً وأمنت وحمت كافة التمايزات الدينية التى حفلت بها البلدان الداخلة فى نطاقها[1].

وهذه الأفكار التى نقلتها أوروبا عن الحضارة العربية والإسلامية كان لها أثراً بالغاً فى بلورة فكرة التعددية التى نضجت عندها فى مجال التطبيق وأصبحت من أهم قيم الممارسة الديمقراطية بعد صراعها الطويل ضد الاستبداد، فالديمقراطية والتعددية بشكلها الحالى فى الغرب الليبرالى هما نتاج نضال المجتمعات الغربية الليبرالية ضد استبداد الملوك والكنيسة الكاثوليكية، حيث نتج عن هذا الصراع الطويل الفصل بين السيادة والملوك

---

(١) انظر: للكاتب: الفكر السياسى الإسلامى، دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠١، ص ١٥١، وكذلك: فهمى هويدى، المرجع السابق، ص ٧١.

حيث أصبحت السيادة من عناصر تكوين الدولة الحديثة. ومن هنا فالتعددية الليبرالية (السياسية) لها سياقها التاريخي ومناخها الفكرى الذى أنتجت فى ظله[1].

ولقد جاءت فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر (فى غرب أوروبا) بالأساس الفلسفى للتعددية السياسية، وبصفة خاصة كتابات كل من : «جون لوك» الإجليزى فى القرن السابع عشر فى كتابه «الحكومة المدنية»، و«مونتسيكو» الفرنسى فى مؤلفه «روح القوانين» فى القرن الثامن عشر، و«جان جاك روسو» الفرنسى فى مصنفه «العقد الاجتماعى» فى القرن الثامن عشر كذلك، فثلاثتهم التقوا على محور واحد شكل الخط العريض للأيديولوجية الليبرالية والذى يتمثل فى ضرورة حماية وصيانة حقوق وحريات الإنسان. «فجون لوك» الإنجليزى رفض الحكم الملكى المطلق انطلاقاً من رفضه أن تكون السلطة أحادية، يحتكرها الملك وحده، فنادى بضرورة تعدد القائمين على السلطة حيث يقوم البرلمان على سلطة التشريع من ناحية، ويقوم الملك على سلطة التنفيذ من ناحية أخرى، وأكد على أن السلطة تقوم بعقد ورتب التزامات على الملك (حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد) إن أخل بها تصبح الثورة عليه مباحة من قبل أفراد المجتمع، كما أكد لوك على أن مصدر السلطة هو رضا الأفراد بها وأن السيادة للأمة. وقدم «مونتسكيو» الفرنسى فكرة «الفصل بين السلطات»، حيث نادى بضرورة تفتيت (توزيع) السلطة بين عديد من هيئات حتى لاتقوم هيئة واحدة على كل السلطات فتبتدلى إلى الاستبداد، وأن يكون هناك توازناً فى القوة بين هذه الهيئات انطلاقاً من حقيقة أنه لا يوقف القوة إلا قوة متوازنة معها، فتقوم

---

(١) انظر: د. السيد ياسين، المرجع السابق، ص ٣٧، وكذلك : د. صلاح الصاوى، المرجع السابق، ص٦.

هيئة على التشريع وأخرى على التنفيذ ثم يأتى القضاء للفض فى النزاعات بين الهيئتين، كما ربط «مونتسيكو» بين فكرة الفصل بين السلطات والحرية وجوداً وعدماً فطالما قام نظام ما على الفصل بين السلطات فثمة حماية لحريات الأفراد، وإن أى نظام لا يفصل بين السلطات لا ضمانة للحرية لديه.
أما «جان جاك روسو» فقد أكد على ضرورة نزع السيادة من الملك وإسنادها إلى الشعب، وانتقد «لوك» فى إسناده السيادة للأمة على اعتبار أن الأمة كينونة اعتبارية، ونادى بضرورة إسنادها إلى الشعب، على أساس أن الشعب كينونة حسية وعرفه بأنه المجموع الحسابى لأفراد المجتمع، فالشعب - لديه - هو صاحب السيادة وإرادته هى الإرادة العامة، والحكومة ليست إلا مجرد وكيل عنه، وهى مطالبة بتقديم كشف حساب دورى عن أعمالها للشعب، والشعب له حق إقالتها متى شاء، وهذا هو مضمون فكرة الوكالة الإلزامية التى قدمها «روسو»[1].

ولقد اختار الغرب فكرة النيابة (دون الوكالة) فى مجال طبيعة العلاقة بين الناخبين والمنتخبين إعمالاً لفكرة «سيادة الأمة» «لوك»، والخضوع لما تقرره الأغلبية، فالقوة السياسية التى تحظى برضا الأغلبية فى الانتخابات العامة لها حق الحكم مع الإقرار بحق الأقلية فى المعارضة، وذلك فى وجود إطار قانونى جامع يكفل تداول السلطة سلمياً لكل قوة سياسية (حزب) فى المجتمع تحظى بالأغلبية ولمدة محددة. فنظراً لضعف قدرة الفرد فى التأثير على السلطة فقد نشأت التكتلات السياسية ولاسيما الأحزاب كجماعات منظمة تضم بين صفوفها خبراء فى شتى المجالات وتستهدف الوصول إلى الحكم، ومن ثم فإن الديمقراطية النيابية هى الأساس الفكرى لظاهرة الأحزاب[2].

---

(١) راجع فيما تقدم: د. محمد طه بدوى، أمهات الأفكار السياسية، دار المعارف، ١٩٥٨، من ص ٨٣ إلى ص ١١٥. وأيضاً د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، ص ٣٧٩ وما بعدها.

(٢) راجع: د. صلاح الصاوى، المرجع السابق، ص ٦.

وهكذا فإن فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوروبا قد أرست الأسس الفلسفية للتعددية السياسية هناك بأن جعلت من المصلحة الفردية والحرية الشخصية هى غاية النظم السياسية هناك، وجعلت دور سلطة الدولة تأمين تلك المصالح والحريات ومنع تضاربها مع غيرها، ولا قيود على ذلك إلا بقانون من المجلس النيابى الذى يعبر عن الإرادة العامة، فى ظل سيادة القانون والخضوع للدستور وانفصال شخص القائم على السلطة عن الدولة صاحبة السيادة، وحماية الحقوق والحريات العامة.

كما تجدر الإشارة هنا إلى مساهمات «جون ستيورات ميل» المفكر الإنجليزى فى القرن التاسع عشر فى إطار التعددية السياسية الليبرالية، حيث يعتبر من رواد الدفاع عن الحرية الفردية من حرية التفكير وإبداء الرأى، ونادى بضرورة عدم كبح الأفكار وقهرها حيث إن المواجهة بين الأفكار المتعارضة ستكون فى النهاية فى صالح المبادئ الحقة على حساب الزائفة[1].

مدارس التعددية في الغرب الليبرالي:

وبصدد التعددية بشكل عام فقد تعددت الاتجاهات والمدارس الغربية بصددها، وفى هذا يقول «روجيه لابوانت» بأن التعددية توجد حينما يوجد تنوع واختلاف من نوع ما يتشبث به الأفراد والجماعات، ومجالات التعدد والتنوع كثيرة: منها التعددية السياسية والحزبية، حيث تتنوع الأحزاب مع التزامها بقواعد الديمقراطية وتحقيق الصالح العام، وهناك التنوع فى الأديان والمعتقدات الفلسفية على أساس وجود التسامح، وهناك التنوع فى الطبقات الاجتماعية، والتنوع بين المجتمعات السياسية، وبغير التعددية والتنوع تكون الشمولية[2].

---

(١) انظر: د. حورية توفيق مجاهد، المرجع السابق، ص ٤٦٥. وأيضاً: د. محمود إسماعيل محمد، دراسات فى العلوم السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢، ص ١٩٢.

(٢) انظر: د. السيد ياسين، المرجع السابق، ص ٣٨.

ولقد ظهرت فى الغرب اتجاهات ومدارس فى تحليل ظاهرة التعددية بشكل عام، وقدمت إسهامات بشأنها، ومن هذه المدارس: مدرسة القومية فى القرن التاسع عشر.

وقدمت هذه المدرسة إسهاماً محدوداً فى مجال التعددية حيث ركزت على القومية كفلسفة سادت فى القرن التاسع عشر، فخلال عدة قرون حدث انصهار تدريجى للأمم الأوروبية لعدد من الجماعات العرقية والقبائل التى استقرت فى أرضها، ففى فرنسا حصل تمازج بين قبائل الفرنك والقوط والسلتيين والنورمانديين والغوليين وغيرهم حتى تكونت الأمة الفرنسية الحالية، وفى بريطانيا حدث التمازج بين الأيكوسيين والسكوتلانديين والولز وغيرهم، وبصفة عامة فإنه من الملاحظ تاريخياً أن التجمع البشرى مر بعدة مراحل، من التجمعات الصغيرة (القبائل) ثم مرحلة تجمع الشعوب المتقاربة فى الأصول والأعراق، والمتجانسة فى العادات ثم مرحلة تجمع الشعوب نحو إزالة العصبيات العرقية القومية والتنافس القومى المفضى إلى التصادم الاجتماعى والحروب والتمييز العنصرى، فالمجتمعات الإنسانية اليوم تجاوزت مرحلة القومية (فى القرن التاسع عشر) نحو التعددية المجتمعية البعيدة عن التعصب والتمييز العنصرى[1].

مدرسة التكامل القومي:

وهى المدرسة التى ركزت على التكامل القومى وخلق وحدة أوروبية، ومن ثم الدعوى إلى تذويب التعددية المجتمعية، وهى الفكرة التى دعى إليها المفكر الفرنسى «آرنست رينان» فى القرن التاسع عشر، والذى ذهب فى بحثه «ما هى القومية» إلى أن القوميات ليست شيئاً خالداً، فهى بدأت وستنتهى،

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٤٢، وأيضاً: محمد المبارك، مفهوم الأمة، مجلة الأمة، العدد ١، السنة الثانية (محرم ١٤٠٢ هـ، نوفمبر ١٩٨١)، ص ١٠.

وربما يخلفها الاتحاد الأوروبى، ومن ثم نبه «رينان» فى القرن التاسع عشر إلى حقيقة أن القومية مرحلة تمر بها الشعوب عبر تاريخها ثم تمضى متجهة نحو التقاء الشعوب فيما أسماه «بالإنسانية الكبيرة». وهناك كتابات «دويتش» عن عملية الاتصال الجماعى باعتبارها تحدد حدود المجتمعات ومستوى التبادل باعتباره محدد لعملية التوحد والتكامل، وهناك الدراسات الخاصة بالعمليات التذويبية كما فى تجربة الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تتم محاولة تذويب الفوارق بين الجماعات السلالية لإنتاج تشكيل جديد للشخصية الأمريكية، ونتيجة لفشل مدرسة التذويب تلك نشأت مدرسة العلاقات بين السلالات بعمل مؤسسات فكرية تشجع الاتصال بين هذه الجماعات وتؤكد على إذابة الحواجز بينها ونبذ التعصب[1].

فالتكامل يعنى عملية صهر ودمج الجماعات العرقية المختلفة فى بوتقة جماعية ثقافية واحدة وتغليب أوجه الالتقاء بينها على ما سواها، وبلورة ولاء وطنى أو قومى يسمو على الولاءات الضيقة ويعترف بها، والتكامل السياسى يعنى وجود جماعة بشرية مرتبطة بوحدة سياسية، وبينها روابط متبادلة تعطيها الإحساس بالهوية والوعى والتضامن والأمن ووجود مصالح مشتركة. وبالنسبة لموضوع الأقليات فهى هنا لا تعالج من ثنايا التمثيل فى النخبة الحاكمة أو بضمان عدد من المقاعد فى البرلمان أو بالهيمنة والنفوذ من خلال حكومة مركزية فى العاصمة بل لابد من تجاوز موضوع السلطة والنفوذ إلى الاحتياجات الثقافية والنفسية للجماعات مما يولد وينمى الشعور بالجماعة الواحدة، والدولة هى المظلة السياسية والاجتماعية والقيمية، وما يميزها (عن صور المجتمع السياسى السابقة عليها) هو طابع التجانس والوحدة، ففى إطارها توجد جنسية واحدة ولغة واحدة ونظام قانونى واحد ونسق موحد للقيم والمعايير. ورغم كل هذا فلا رفض كامل للمجتمع التقليدى

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة، وكذلك: د. السيد ياسين، المرجع السابق، نفس الصفحة.

وهدم الهويات الفرعية داخله بل نشأت في الغرب فكرة ضرورة احترام تلك الهويات الفرعية واستخدامها كمصدر تأييد سياسي يسعى للحصول على مكاسب سياسية لهذه الجماعة، ومن هنا جاء التعايش والتفاعل مع هذه الهويات الفرعية وتحقيق التوازن بين الجماعات: سياسياً في التمثيل والمشاركة، واقتصادياً في التوزيع العادل، واجتماعياً في تكافؤ الفرص، وثقافياً في التسامح والقبول بالاختلاف. ومن ثم يأتي البحث عن نظام حكم يوازن بين علاقات الجماعات والطوائف المختلفة ودورها في الحكم وعلاقتها بمؤسسات الدولة[1].

المدرسة الاقتصادية:

ومن أقطابها «فيرنيفال» «وسميث»، فقد كتب «فيرنيفال» عن أن المجتمع متعدد الثقافات لا تلتقي جماعاته إلا في السوق، وان التبادل الاقتصادي هو باعثها الأوحد للتفاعل، حال أندونيسيا وبورما (كدول كانت مستعمرة) بها جماعات، كل جماعة تتمسك بدينها وثقافتها ولغتها وبأساليبها في الحياة، وعندما طور «سميث» الفكرة اشترط اقتران التعدد الثقافي بتعدد مؤسسات هذه الجماعات الثقافية، وأن التعارض بينها يحتاج إلى تفرد إحدى هذه الجماعات بالسيطرة ليكون ذلك عاصماً للمجتمع من الفوضى الشاملة[2].

ولاشك أن هذه المدارس والاتجاهات في التعددية قد قدمت إسهامات لا بأس بها، لكنها لم تقدم تصوراً نهائياً لفكرة التعددية بشكل عام في الغرب، فإلى جانب هذه التجاهات والمدارس، فقد شهدت أوروبا في الفترة السابقة للحرب العالمية الأولى اهتماماً متزايداً بإعادة بناء المؤسسات التي تحمي

---

(1) انظر في هذا الصدد: د. على الدين هلال، التعددية المجتمعية، مجلة الأفق العربي، مرجع سابق، ص ٢٥ وما بعدها.

(2) انظر: موسوعة العلوم السياسية (المحرران: د.محمد ربيع، د. إسماعيل مقلد)، مرجع سابق، ص ٤٧٥، وكذلك د. السيد ياسين، المرجع السابق، نفس الصفحة.

حقوق الأفراد فى مواجهة الدولة وهو ما يؤكد على أن التعددية المجتمعية هى صفة لصيقة بالمجتمع المدنى، كما أن الاعتماد التكنولوجى المتبادل بين الأفراد فيما بعد الحرب العالمية الثانية قد زاد فى غربة الأفراد الاجتماعية فجاءت الحاجة إلى تنشيط حياتهم الاجتماعية عبر عديد من التنظيمات الوسيطة التى تظلل أعضاءها وتحميهم من قوة الدولة. ومشكلة التعددية هنا هى البحث عن صيغة سياسية ملائمة تضمن للجماعات حقوقها وأمنها، وتحقق للمجتمع تماسكه واستقراره، وهذا ما أكده «كرافورد يونج» حينما أوضح أن التعددية بشكل عام ترتكز إلى مقومات ثلاث هى:

أولاً، وجود كتلتين (فأكثر) اجتماعيتين وسياسيتين متفاعلتين داخل المجتمع.

ثانيا، وجود أسس مشتركة بين الجماعات المتباينة عرقياً ولغوياً وطائفياً داخل المجتمع الواحد.

ثالثاً، وجود نظام سياسى واضح المعالم وقاطع الحدود، وسلطة عليا ترتكز إلى نظام قانونى مسبق، يحدد قواعد التفاعل بين الجماعات والأفراد داخل المجتمع[١].

التعددية السياسية:

ومفهوم «التعددية السياسية: Political Pluralism»، شاع استخدامه فى الغرب منذ الخمسينيات من القرن العشرين، وهو وثيق الصلة بالتحليلات الغربية الليبرالية الحديثة للديمقراطية، ويشير إلى التنوع والتعدد للجماعات داخل المجتمع الواحد، وطرق تأثيرها فى صنع السياسات العامة لمجتمعها، وتوزيع وانتشار مصادر القوة وعدم تركزها فى مركز واحد، والمنافسة

---

(١) راجع فى هذا الصدد: موسوعة العلوم السياسية، المرجع السابق، نفس الصفحة، وكذلك: د.على الدين هلال، المرجع السابق، نفس الصفحة، ود. السيد ياسين، المرجع السابق، ص ٣٨.

والمشاركة السياسية وتوفر المناخ الملائم للتوفيق بين مصالح تلك الجماعات[1].

ويعتبر «آرثر بنتلى Arthur F. Bently» أول من طرح فكرة التعددية السياسية فى كتابه «عملية الحكم» سنة ١٩٠٨، فقد انطلق فى تحليلاته لعالم السياسة الوطنى من أنه عالم تعدد الجماعات، فالمجتمع – عنده– يتكون من مجموعة جماعات متفاعلة، بما فيها السلطة السياسية والتى تتبادل ضغوطاً مع الجماعات الأخرى تحقيقاً لمصالحها، فعنده – أنه لا تجمع من غير مصلحة، ولا سياسة دون مصلحة، ومن ثم هناك تلازم بين المصلحة والتجمع والسياسة، وهذا التلازم هو الذى يوجد تعدد الجماعات السياسية فى المجتمع[2].

ولقد كان على الغرب أن ينتظر الأربعينات من القرن العشرين ليشهد بداية تعريف وتأصيل عبارة «التعددية السياسية» بمدلولها الآن. فكانت البداية على يد «جوزيف شومبيتر J.Schumpeter» فى كتابه «الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية» عام ١٩٤٣، والذى خرج على التحليلات القانونية والفلسفية، فعرف الديمقراطية بأنها التنافس بين الجماعات داخل المجتمع الواحد على السلطة من ثنايا الانتخابات. كما صدر كتاب «دايفيد ترومان: D.E.Truman» بعنوان «عملية الحكم» (وهو نفس مسمى كتاب بنتلى) والذى عرض فيه لدور جماعات المصالح فى المجتمع وأنها تمثل مراكز قوة للمصالح وأنها اليد الخفية التى تحقق توازن المجتمع، كما ركز على «الجماعة» فى تفسير حركية الواقع السياسى. وفى عام ١٩٥٧ أشار «ماكس

---

(١) انظر: د. جلال معوض، مفهوم التعددية السياسية، ضمن مرجع: اتجاهات حديثة فى علم السياسة، تحرير: د. على الدين هلال، ود. محمود إسماعيل محمد، من مطبوعات – المجلس الأعلى للجامعات – اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة العامة، ١٩٩٩، ص ٨١.

(٢) انظر فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ١٣٨.

ليرنر: M.Lerner، فى مؤلفه «أمريكا كحضارة» إلى أن الحياة السياسية فى الولايات المتحدة تتصف بالتعددية، وأن الطابع التعددى والبراجماتى والفيدرالى للمجتمع الأمريكى أتاح له فرص تطوير مفهوم التوازن والتوفيق بين الجماعات المتنافسة(١).

وفى الستينيات من القرن العشرين جاءت تحليلات التعددية فى الولايات المتحدة على المستويين الفيدرالى والمحلى، على اعتبار أن المجتمع يتكون من جماعات متعددة وهى بدورها تتكون من شبكات للقوة المتعددة، حيث تركزت تلك التحليلات على تعدد مصادر القوة فى المجتمع والتى تتمثل فى الثروة (الأصول المتاحة) وحجم العضوية والخبرة والمعلومات والمناصب العامة، والقدرة على إقامة تحالفات لتحقيق أهداف سياسية، وقدرتها على التعبئة لممارسة الضغط على الحكومة، وإمكانية ردع الحكومة من ثنايا الإضرابات وغيرها، فمصادر القوة - طبقاً لهذه التحليلات - موزعة فى المجتمع بشكل غير متساو بين الجماعات والأفراد ولا تتركز فى جماعة واحدة؛ وأياً من هذه الجماعات قادر على التأثير فى صنع السياسات العامة لمجتمعها، ومن ثم لا توجد جماعة معدومة تماماً من مصادر القوة، وفى ذات الوقت لا توجد جماعة مهيمنة على كافة مصادر القوة. فالتعددية السياسية الليبرالية تعتبر أن احتكار السلطة فى يد جماعة واحدة هو المصدر الأكبر للاستبداد السياسى، وأن السبيل الوحيد لاتقائه هو موازنة القوة بالقوة عن طريق انتشار وتوزيع السلطة والقوة فى المجتمع(٢). ومن هنا فهناك تمثيل مكثف داخل إطار الحكومة لهذه القوى والجماعات، حيث تؤثر جماعات المصالح سياسياً وإدارياً من ثنايا أساليب جماعات الضغط ومكاتب

---

(١) انظر: المرجع السابق ص ١٣٩، وأيضاً: د. جلال معوض، المرجع السابق، ص ٨٢، و ص٨٣.

(٢) انظر فى هذا الشأن : د. محمود إسماعيل محمد، دراسات فى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص ٢٠٢، ص ٢٠٣.

اللوبى والتمثيل فى بعض الهيئات التنفيذية ومشاركتها فى صنع القرارات على مستوى الولايات أو على المستوى الفيدرالى. ومن الدراسات التى تناولت التعددية السياسية على مستوى الولايات (المستوى المحلى) دراسات «دال: Dahl»، و«بولسبى Polsby» الاختبارية حول بناء وتوزيع القوة فى بعض المدن الأمريكية فى الستينيات من القرن العشرين، ومن الدراسات التى عالجت التعددية السياسية على المستويين المحلى والفيدرالى دراسات «دايفيد أبتر: David F. Apter» حيث عرض لنطاق مشاركة تلك الجماعات المتعددة والمتنوعة فى صنع السياسات العامة لمجتمعها فى إطار من التنافس بينها، وأنه فى حالة اتساع نطاق المشاركة تلك فإن الأمر يتطلب وجود وسيلة لتنسيق وضبط وتوجيه هذا التنافس، ومن ثم تحقيق التوازن فى إطار التعددية على المستويين المحلى والقومى. وهكذا فإن عالم السياسة الوطنى طبقاً للتصور الغربى للتعددية السياسية عبارة عن جماعات ومؤسسات ومنظمات متعددة بعلاقات متنوعة، وأنه محصلة علاقات هذه الجماعات على اختلافها، ومدى مشاركتها فى صنع السياسات العامة(١).

عناصر التعددية السياسية الليبرالية:

وتتمثل عناصر التعددية السياسية فى المجتمعات الليبرالية (وبصفة خاصة فى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية واستراليا) فيما يلى:

أولاً: الفردية: وتعنى أن الفرد هو القيمة العليا فى المجتمع والهدف النهائى والأسمى للنظام السياسى هناك، حيث تمثل الفردية قيداً شديداً على سلطة الدولة، فالسلطة هى أداة المجتمع لحماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد، ووسيلة الموازنة بينها لتحقيق المصالح المشتركة (النفع العام). فمنذ عصر النهضة والفرد هو المحور الأساسى للمجتمعات الأوروبية، حيث

---

(١) راجع فيما تقدم: د. جلال معوض، المرجع السابق، ص ٨٤، ص ٨٥، ص ٩٠.

نجحت حركة الاصطلاح الدينى فى القضاء على النظام الكهنوتى وفكرة الاعتماد على وسيط بين الإنسان والله، فالإنسان هو قيمة فى حد ذاته ويتساوى فى ذلك الإنسان فى أى مكان، وهو الفرد الذى لا سيد له، وقيام الجماعة يكون بهدف خدمته، وتحقيق مصالحه الشخصية والمحافظة على حقوقه وحرياته؛ لأنه سابق على وجود الجماعة طبقاً لنظرية العقد السياسى(وخاصة عند لوك وروسو)، ومن ثم فالدولة مع التعددية الليبرالية القائمة على الفردية تصبح مجرد جهاز عام يعمل لخدمة الأفراد.

ثانياً: تعدد الآراء والمصالح، والاعتماد على الحوار والحجة والإقناع، وعلى العقلانية «Rationality»، والتى من خلالها يتم الحرص على دور الحل الوسط المنصف فى التوفيق بين الآراء والمصالح المتنافسة، ومن ثم إعمال للحلول العملية(البراجماتية) والتدريجية للمشكلات، فالحل القادر على تحقيق التوازن بين المصالح والآراء المتنافسة والمفضى إلى اتفاق جماعى هو الحل المتوافق مع التعددية، وليس هو الحل المركزى لصنع القرار.

ثالثاً: حرية التجمع والتنظيم، والذى يعنى حرية تكوين المنظمات للدفاع عن الحقوق والمصالح، بحيث يحكم هذه المنظمات مبدأ التسامح والتعايش وإدارة الصراع بينها سليماً بهدف تحقيق مزايا متبادلة لكافة الأطراف، وأن تكون هناك حرية تداول المعلومات والحصول عليها من مصادر متعددة، وبما يتطلب ذلك استقلال الإعلام والبحث العلمى كمصادر أساسية لتلك المعلومات.

رابعاً: تعدد مراكز القوة فى المجتمع بحيث لا تحتكر جماعة واحدة السلطة عملاً بمبدأ تداول السلطة، وعلى حد تعبير «دال»: «إن عدم تركيز السلطة فى مركز واحد يسمح بترويض القوة وضبطها وتقليل القهر كأسوأ جانب للقوة إلى حده الأدنى».وترتكز التعددية الليبرالية هنا على قاعدة لا سلطة دون مسئولية، ولا مسئولية دون محاسبة، كما أن التهديد الدائم بفقد

المنصب لا يجعل السلطة تحت حكم القلة. فالتعددية السياسية الليبرالية تقوم على المشاركة من جانب الجماعات المتعددة فى اتخاذ القرار أو التأثير عليه، حيث تتطلب تعدد المواقع والمستويات التى تتخذ فيها القرارات، فتأتى اللامركزية، وتعدد مراكز السلطة لكى تعكس توزيع السلطة فى مواقع ومجالات متعددة، وهنا يظهر مدى توافق التعددية بطبيعة الدولة والنظام السياسى، حيث يرى « سلف: Self » أن التحليل التعددى مرتبط باللامركزية وتعدد مراكز السلطة، فالولايات المتحدة الأمريكية كدولة فيدرالية تعتبر أكثر تعددية من مثيلاتها الغربية حيث تعدد فيها مراكز السلطة نتيجة التنوع العرقى للمجتمع الأمريكى وعقليته البراجمايتة، فهناك الآلاف من جماعات المصالح التى تمارس ضغوطها على صانعى القرارات السياسية هناك.

وفى تحليـــلات «بنتلى»، و «دال» و «هام: Ham»، «وهيل: Hil» فإن الحكومة ليست إلا جماعة من جماعات المصالح تسعى لتحقيق مصالحها وتستجيب لمصالح الآخرين، ومع ذلك فلابد أن تلتزم الحكومة موقف الحياد فتقوم بدور الحكم فى صراع الجماعات، وتصبح أداة تحقيق التوازن بين المصالح لهذه الجماعات، على أساس أن العملية السياسية هى سوق تنافسى بين هذه الجماعات التى تتصارع لاجتذاب الأصوات للوصول إلى السلطة، ولا تقوم على التخطيط المركزى الذى يحول دون الوصول إلى أفضل البدائل بل تتم بشكل تلقائى رتترك النتائج لعمليات التفاعل المتبادل بين تلك الجماعات

خامساً: تقوم التعددية السياسية الليبرالية على حكم الأغلبية التى تصل إلى زمام السلطة عن طريق الانتخابات العامة، وعلى أن الأقلية محمية من تعسف السلطة أو الأكثرية من ثنايا مجموعة حقوق وحريات معترف بها دستورياً.

سادساً: الفصل بين المناصب السياسية والإدارية والفنية، فالمناصب السياسية تتغير وفق نتائج الانتخابات العامة، بينما المناصب الإدارية والفنية ثابتة لا تتزعزع ولا تتعطل بتغير تشكيل الحكومات، أو موت أو مرض الرؤساء، حيث لا طابع شخصي للمؤسسات.

سابعاً: وجود إطار قانوني منظم، والارتكاز إلى مبدأ سيادة القانون، وهو هنا «قانون وضعي: Positive Law»، وليس قانوناً منزلاً أو موصى به، وحكم القانون الوضعي يفترض فصل الدين عن الدولة من ناحية، وعدم استغلال الدين في السياسة من ناحية أخرى، ولا تحيز لعقيدة دون أخرى، وأن الحاكم والمحكوم متساويان أمامه، وهو يقتضي الفصل بين السلطات، واستقلال القضاء، ووجود ضوابط وتوازنات بين المؤسسات السياسية[1].

- رابعاً - إجراء مقابلة بين مضمون وضمانات فكرة «التعددية السياسية» بين التصورين الغربي والإسلامي:

وتأتي هنا المقابلة بين التصور الإسلامي بالتفصيل المتقدم والتصور الغربي(على سبيل الاستشهاد) بصدد فكرة «التعددية السياسية»، وذلك من حيث:

---

(١) راجع بصدد عناصر التعددية السياسية الليبرالية: سعيد زيداني، إطلالة على الديمقراطية الليبرالية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٣٥، ١٩٩٠، من ص ٤ إلى ص ٢١، وأيضاً: د. جلال معوض، المرجع السابق، من ص ٨٦ إلى ص ٩٢. وكذلك: د. محمود إسماعيل، دراسات في العلوم السياسية مرجع سابق، ص ١٦١، و ص ١٦٢ وأيضاً:

- Joseph Schumpeter, " Two Concepts of Democracy" in : Quinton, ed., Political Philosophy, PP. 173-188.
- Peter Singer, Democracy and Disobedience (Oxford: Clarendon Press, 1973) PP. 133-135.

أولا- المضمون:

فكما هو واضح مما تقدم أن هناك التقاء وتشابه في المضمون بين التصورين الإسلامي والغربي بصدد مضمون فكرة التعددية السياسية من حيث الإقرار بتعدد الآراء والمصالح وإدارة هذا التعدد سليماً إلى جانب الإقرار بحقوق وحريات الأفراد، وتداول السلطة سليماً، ووجود إطار قانوني لحماية تلك التعددية السياسية. لكن هذا الالتقاء والتشابه حول تلك العناصر هو تشابه ظاهري لا حقيقي، وما يدلل على ذلك هو الاختلاف حول ضمانات التعددية السياسية في التصور الإسلامي والغربي وكذلك حول غاياتها، كما سيأتي.

ثانياً- من حيث الضمانات:

أما من حيث الضمانات فإن الغرب قدم للتعدية السياسية ضمانات قانونية شكلية بحتة، حيث يتقرر مصير هذه الضمانات داخل أجهزة الدولة ومؤسساتها، حيث تصبح سلطة الدولة هي الخصم والحكم في ذات الوقت، فالإطار القانوني الذي يحمي التعددية السياسية هناك والذي يتمثل في نظام الرقابة القضائية على دستورية القوانين تقف عند حد المشروعية(الاحتكام إلى الدستور) ، والدستور هو من وضع أجهزة الدولة المختصة بذلك، وهي تملك بتعديله، وإذا خرجت عليه فإنها تحاسب من جانب أحد مؤسساتها، ومن ثم فضمانات التعددية هي ضمانة قانونية شكلية هزيلة، والمواطن هناك يظل ملتزماً بأحكام القانون الوضعي رغم اقتناعه بعدم شرعيتها، فضلاً عن السيادة لكائن اعتباري صرف هو الدولة، ومن ثم افتقاد للأساس القانوني.

أما في الإسلام فضمانات التعددية السياسية هي ضمانات عقائدية سياسية قانونية، وهي ضمانات موضوعية حيث القول الفصل هنا للشعب المسلم الذي يحتكم إلى القيم الإسلامية المصورة في الكتاب والسنة، ومن ثم

لم يترك الأمر نهائياً إلى أجهزة السلطة، فهناك واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأصل يعود إليه الفرد والجماعة عند الخروج من جانب القائمين على السلطة على أحكام وقيم الإسلام كضمانة رقابية شعبية مستقلة عن مؤسسات سلطة الدولة[1] إلى جانب حق المقاومة السابق الإشارة إليه.

ثالثاً- من حيث الغايات:

وتتمثل غاية التعددية السياسية في الغرب في تقديس حقوق وحريات الفرد، فهي تقوم على الفردية - بمعنى أن الفرد في المجتمع الليبرالي هو القيمة العليا والهدف الأعلى والأسمى للنظام السياسي هناك، بينما غاية التعددية السياسية في الإسلامية هي تحقيق المجتمع المسلم كما صور في القرآن والسنة، والذي يقوم على إعمال مصالح الفرد والجماعة معاً وهو ما جاءت به تشريعات العبادات والمعاملات معاً [2].

وإذا كان التصور الإسلامي قد أقر التعدد والتنوع السياسي فقد ربطه بالجانب العقيدي على نحو ما تقدم، ذلك بينما التعددية السياسية الليبرالية وإن كانت حافلة بالتنوع والتعدد والمنافسة لكنها فارغة في معالجة «القيم: Values» وتجعل من قيمة المصلحة (المنفعة) الفردية هي القيمة العلى "Ultumate" التي تعلو قيم المجتمع الأخرى، وهي في هذا لا تبحث عن الخير أو الصالح العام بل تجعل من مبدأ الصراع من أجل القوة هو الهدف والغاية لتحقيق مصلحة جماعة معينة دون غيرها من جماعات المجتمع، حال الرابطة القومية المدافعة عن حمل السلاح (NRA) وهي منظمة عطلت لعدة سنوات سياسة عامة مقتضاها فرض رقابة فعالة على حمل السلاح في

---

(١) راجع بصدد ضمانات التعددية في الإسلام والغرب: د. محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ١١١، ص ١٢٧.

(٢) انظر : د. عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٨١، ص ١١٤.

المجتمع الأمريكي لأنه لا يتفق مع مصالحها، على خلاف المصلحة العامة لغالبية المواطنين في تحقيق هذه الرقابة. ومن هنا فالتعددية الليبرالية لا تحقق ديمقراطية حقيقة بل ديمقراطية جماعة من جماعات المصالح، فهي تقوم على المنافسة كوسيلة لتحقيق التوازن بين جماعات المصالح، فيتم اتخاذ القرار بصدد مسألة معينة طبقاً لقوة ونشاط بعض الجماعات، فتقل الديمقراطية وتنحصر في مصالح بعض الجماعات القوية، ومن ثم فإن مسألة الرضا العام مستحيلة، وتبعاً لذلك فإن الفرد مستبعد من ناحية، والجماهير مستبعدة من ناحية أخرى، ومن هنا ظهر في الغرب في الآونة الأخيرة اتجاه الليبرالية الراديكالي في إطار التعددية السياسية (Radical Pluralism) ويرى أن التعددية السياسية وسيلة لتحقيق المشاركة الديمقراطية واسعة النطاق وتحقيق العدالة الاجتماعية، ومن رواد هذا الاتجاه « أولسن: Olson » و«ريكي: Ricci »، كما استهدف هذا الاتجاه جعل الفرد محور الاهتمام مجدداً، وجاءت محاولات «أولسن» للتوفيق بين المدرسة الليبرالية، والمدرسة الراديكالية فيما سماه « بتعددية المشاركة: Participatory Pluralism»، والقائمة على تعدد مراكز القوة وتنظيم المجتمع ككل وليس سلطة المجتمع فقط، وتقييد دور الحكومة، ومن ثم الدعوى لمشاركة كاملة من جانب الأفراد والجماعات في عملية صنع القرارات السياسية[1] .

وتجدر الإشارة هنا كذلك إلى أنه ظهر في الآونة الأخيرة تياراً فكرياً في إطار تحليلات التعددية السياسية، حيث ينادي عدد المفكرين الليبراليين بنظرية قيمية أخلاقية في مجال التعددية السياسية، ومن أبرز المساهمين فيها: «جون جراي: John Gray » (1996)، و «جون كيكس : John Kekes» (1993)، و « تشارلز لارمور: Charles Larmore» (1996) .. وغيرهم، وطبقاً

---

(١) لمزيد من التفصيل في هذا الشأن انظر: د. جلال معوض، المرجع السابق، من ص ٩٣ إلى ص ٩٧.

لهذا التيار تعتبر الحرية الفردية المطلقة هى حرية سلبية لأنها لا ترتبط بمعايير قيمية أخلاقية جماعية، وأنها ليست المعيار الوحيد للعمل العام(أى فى المجال السياسى)، وعليه نادى هذا التيار بالاتجاه نحو الحرية الإيجابية التى تجعل الفرد ينظر إلى الصالح العام إلى جانب مصالحه الفردية، ويحتكم إلى قيم أخلاقية جماعية فى نشاطه السياسى إلى جانب أحكامه الذاتية الفردية، وأن مصادر هذه القيم الأخلاقية الجماعية كثيرة منها العالمية (حيث تقدم قيم إنسانية عالمية) إلى جانب الالتزامات العامة فى المجتمع والتى تنتقل من جيل إلى جيل، والقيم الجماعية المستخدمة فى بناء المؤسسات الدستورية والسياسات العامة [1].

أما الإسلام (كشريعة متكاملة) فقد ركز على الجانب الإيجابى للتعددية السياسية وللحرية الفردية، وعلى ما يجب على الفرد عمله من أجل تحقيق مصالحه ومصالح مجتمعه، وأن حياته لها قيمة فى نظره ونظر المجتمع، إنها فكرة الحرية المسئولية، وذلك على عكس الغرب الذى يقوم على الحرية السلبية التى تستهدف إشباع حاجات الفرد ومنفعته، والامتناع عن أى عمل يضر بالآخرين وهى تلك الحرية التى تستند إلى مذهب الحقوق الطبيعية بالإضافة إلى ما نادى به «جون سيتورات ميل: J.S.Mill»، و «بنثام: Bentham» بأن الحقوق الإنسانية ليست قائمة على ذلك فحسب وإنما على المنفعة أيضاً. وأما هذا التيار الفكرى الذى ينادى بنظرية قيمية أخلاقية فمازال تياراً نظرياً فحسب. كما أن محاولات تطعيم المجتمعات الليبرالية بالإيمان بالله كرادع للأفراد عن الإسراف فى الفردية والأنانية، لم تمنع

---

(1) William A. Galston, Value Pluralism and Liberal Political Theory, American Political Science Review, Dec. 1999, V. 93, i4, p. 769.

الاستعلاء العنصرى، كما أن دول النظم الليبرالية كانت أكثر الدول استعماراً وظلماً ونهباً لثروات الأمم الأخرى[1].

وبصدد المساواة فى الليبرالية الغربية فهى مطلقة(كالحرية الفردية) بين كل الأفراد، بينما فى الإسلام هى مساواة نسبية، فالكل متساوون فى كل الفرص وأمام الشريعة وفى إبداء الرأى.. الخ. بيد أن واقعية الإسلام تقر بأن الأفراد غير متساويين فى القدرات والمهارات، كما جعل الإسلام للمساواة حدوداً يحفظ بها النظام فى المجتمع، وأقر بالمساواة بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات[2].

والإسلام منذ ظهوره كدين يجمع بين الفكر والتطبيق، وبين متطلبات الدنيا والدين، لم يعرف صورة الدولة الثيوقراطية، كما عرفها الغرب، وهى الدولة التى ينفرد فيها رجال الدين بمزاولة سلطات مطلقة بدعوى أنهم مفوضون من قبل الله فى سن القوانين وتطبيقها، وليس لأحد أن يراجعهم فيما يرون فقراراتهم نهائية، وقوانينهم مقدسة لا تمس، وإن من يدعى بأن الإسلام قد عرف «الثيوقراطية» فهذا بسبب سوء فهم أو سوء نية أو كليهما[3].
فلا توجد فى الإسلام حكومة إلهية من مجموعة من الناس أيا كانت منزلتهم، فهى حكومة إنسانية تخضع فى قراراتها وتصرفاتها للكتاب والسنة، وتخضع للخطأ والصواب[4].

---

(١) انظر : د. فوزى محمد طايل، أهداف ومجالات السلطة فى الدولة الإسلامية، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، ١٩٨٦، ص ٢١٨، وأيضاً: د. أحمد جلال حماد، حرية الرأى فى الميدان السياسى - بحث مقارن فى الديمقراطية الغربية والإسلام، دار الوفاء، ص ١٩٨٧، ص ١١٠، وكذلك د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٢) انظر : د. فوزى محمد طايل، المرجع السابق، من ص ٢٢٠، إلى ص ٢٢٢.

(٣) انظر : نبيل هلال هلال، الاستبداد ودوره فى انحطاط المسلمين، المكتبة الجامعية بالإسكندرية، ٢٠٠١، ص ١٠٢، و ص ١٠٤.

(٤) انظر : د. محمد البهى ، الإسلام فى حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٨، ص ٣٤.

« فالإسلام لم يقرن السلطة الدينية والمدنية فى شخص واحد، فالحاكم ليس هو مقرر الدين وواضع أحكامه بل هو منفذها، فليس فى الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم، فلا سلطان دينى للحاكم أو للقاضى أو للشيخ الإسلام، فلم يجعل لهم الإسلام أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامى، وليس لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة أو الوصاية على إيمان أحد »[1].

والإسلام ليس منهجاً بشرياً بل هو رسالة من خالق الوجود، وهو منهج شامل لتحريك طاقات الإنسان فى اتجاه ينسجم مع أصل تكوينه، أما الغرب فهو ثنائى الأصل، أخذ من المسيحية ومن التراث اليونانى والرومانى، وفى مجال السياسة ارتكز على التراث الوضعى دون الدينى، فمن ناحية كانت نظرة الكنيسة فى العصور الوسطى للإنسان من حيث كائن روحى رد فعل عنيف على مادية النظرة الرومانية، ففقد الإنسان الأوربى توازنه فى العصور الوسطى، ومن ناحية أخرى جاءت الوضعية التى نادى بها «أوجست كونت» واعتبرت الإنسان كائنا يستطيع تشكيل قيمه بنفسه وتحويلها إلى دين وضعى يضبط حركته الاجتماعية ومن ثم فلا حاجة إلى الأديان فى زعمه، كما أن المذهب النفعى نظر إلى الإنسان من خلال غريزته الذاتية المصلحية التى تحقق له أكبر نفع ممكن، فمقياس الحق عنده مرهون بمدى تحقق مصلحته، ومنهج التغيير النفعى (البراجماتى) رأى الحق فى تحقق المصلحة بمعزل عن القيم الروحية ومبادئ الحق والعدل المجردين فى تاريخ الفكر الإنسانى، وكل هذا أوجد ثغرات واختلالات فى حياة الإنسان الأوربى بل والغربى بصفة عامة[2].

---

(١) انظر : محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٨، ص ١٤١ و ص ١٤٢ .

(٢) انظر : د. محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضارى، كتاب الأمة، العدد ٦، ١٩٨٤، من ص ٧٢ إلى ص ٧٦ .

فالغرب في عصور نهضته انفصل عن الدين، وادعى أن الإنسان مكتفي بذاته لا يحتاج إلى دين. إنها «العلمانية Secularism، التي كانت من وراء تحول الفكر الأوربى فى العصور الوسطى من كونه فكراً دينياً بحتاً إلى فكر مادى، والعلمانية في مرحلتها الأولى(فى القرنين السابع عشر والثامن عشر) اعتبرت الدين أمراً شخصياً لا شأن للدولة فيه، وأنها لا تسلب المسحية كدين من كل قيمة لها، ولكنها حرصت على سيادة الدولة المطلقة فى مواجهة سلطة الكنيسة ووصايتها فى القرون الوسطى على الإنسان، فانتهى التنازع على السلطة بالفصل بين السلطتين، وأن السلطة المطلقة تكون للدولة، وأن الدولة عليها حماية الكنيسة. وفى المرحلة الثانية للعلمانية(فى القرن التاسع عشر)والتى بلغت فيها قمتها في التطرف في الفكر المادى التاريخى(الفكر الماركسى) فيما عرف بالثورة العلمانية والتى نادت بهدم الدين من حياة البشرية، وكانت من وراء نشأت الفكر الوضعى(أو الواقعى)، الذى نادى بحصر وسيلة المعرفة فى الحواس والاعتماد على التجربة والملاحظة، وانكار ما وراء الحولس(الغيبيات)، كما نظرت تلك الثورة العلمانية إلى الدين كوحى إلهى لا تدركه الحواس على أنه لا يمثل حقيقة بذاته، ويجب إبعاده عن توجيه الإنسان أفراداً وجماعات، وتبعاً لذلك يجب أن يحل العلم محل الدين فى توجيه الإنسان(حيث يقوم العلم فى تصورهم على نتائج يقينية)[1].

كل هذا يدلل على أن التعددية السياسية الليبرالية لها سياقها التاريخى، والذى يختلف تماماً عن سياق التعددية السياسية فى الإسلام، ففى الإسلام الدين والحياة توأمان لا ينفصلان، ولابد أن ترتبط التعددية السياسية بكل عناصرها بقيم وأحكام الإسلام، بينما هى فى الغرب منفصلة عن الدين من ناحية، وبعدم استغلال الدين فى إطارها من ناحية أخرى.

---

(١) انظر: د. محمود عبد الحكيم عثمان، نظرة فى الفكر الإسلامى الحديث، الدار الإسلامية ١٩٨٦، ص ٨٣، و ص ٩٠.

وهكذا فإن التعددية السياسية الليبرالية هى حصيلة تطور تاريخى طويل، بعد أن عاشت هذه المجتمعات الغربية صوراً من الاستبداد والتعسف من جانب السلطة، فكان من إيجابياتها أنها قدمت للبشرية أدوات وضوابط وتوازنات للحياة السياسية تحول دون تدلى القائمين على السلطة إلى الاستبداد، لكنها رغم ذلك مازالت عاجزة عن تقديم حلول لمشكلات التفاوت الاجتماعى والمساواة والتمييز العنصرى، فالمساواة مثلاً مازالت حبراً على ورق حيث التجاهل فى الواقع العملى الاختلافات الاجتماعية والاقتصادية، كما هو الحال بالملونين(وخاصة السود) فى الولايات المتحدة الأمريكية. كما أن التطورات التكنولوجية المتلاحقة قد راحت تشكك فى أهم دعائم التعددية الليبرالية وخاصة الفردية، وأعادت مجدداً التأكيد على دور الدولة فى إشباع حاجات أكثر أهمية. بالإضافة إلى أن هذه التعددية الليبرالية فى مجال التطبيق استبعدت دور الفرد فى الحياة السياسية من ناحية، والجماهير من ناحية أخرى، وفتحت الباب لاستبداد الجماعة الأقوى والأكثر نفوذاً فى المجتمع كبديل عن استبداد سلطة الدولة. وليس مصادفة أن الديمقراطية الليبرالية(وأهم أدواتها التعددية) هى ديمقراطية نيابية(وليست مباشرة كما فى أثينا القديمة)، وهى لذلك بعيدة عن الشعوب ولا تعطى للاستفتاءات الشعبية موقعاً كبيراً فى عملية اتخاذ القرارات السياسية إن لم تحظرها كلياً، ولقد انتهى الأمر إلى تسليم السلطة إلى القلة الرأسمالية هناك والتى تستخدم أجهزة الإعلام فى تشكيل اتجاهات الرأى العام لحسابها، وحينما تتسلم هذه القلة السلطة هناك ولا سيما السلطة التشريعية تصبح هى الممثلة للأمة وإرادتها هى القانون الذى يجب أن يطاع، لأنها تمثل الإرادة العامة التى لا تخطئ ولا يتصور منها جور(1).

---

(1) راجع فى هذا الصدد: د. نيفين عبد الخالق، الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية، مرجع سابق، ص ١٤٣، وأيضاً: محمد الغزالي، أزمة الشورى فى المجتمعات العربية والإسلامية، دار الشرق الأوسط، ١٩٩٠، ص ٦٩، وكذلك: د. جلال معوض، المرجع السابق، ص ٩٥، -

من هنا فإن التعددية السياسية الليبرالية مازالت فى طور نموها ولم تبلغ منتهاها بعد فمازالت هناك أوجه قصور وعجز وثغرات لم تسد، ولعل الاتجاه الراديكالى والأخلاقى ومحاولات تطعيمهما بالإيمان وغيرهما أكبر شاهد على ذلك.

خاتمة:

وواضح من كل ما تقدم أن فكرة «التعددية السياسية» فى التصورين الإسلامى والغربى قد جاءت كتنظير لتعدد الآراء والمصالح المفضى إلى تعدد القوى فى المجتمع، وحق هذه القوى (أفراداً وجماعات) فى التعبير عن نفسها وفى التنظيم، وفى المشاركة فى اتخاذ القرارات وصنع السياسات العامة لمجتمعها، وفى تداول السلطة فيما بينها سليماً، وحماية حقوقها وحرياتها بإطار قانونى منظم. ومن ثم استهدفت هذه الفكرة البحث عن صيغة سياسية ملائمة لضمان حقوق وحريات الأفراد والجماعات وأمنها وتحقيق تماسك المجتمع واستقراره. بل واستهدفت كذلك تقويم أداء سلوك ونشاطات الأفراد والجماعات والسلطة فى المجتمع بالاستفادة من كافة الآراء والاتجاهات فى المجتمع[1].

ولقد وضح من مقارنة مضمون التصورين الإسلامى والغربى بصدد الفكرة أن هناك تشابه ظاهرى بين التصورين من ثنايا عناصر التعددية السياسية المختلفة، وظهرت الاختلافات جلية فى مجال ضمانات الفكرة،

وأيضاً: موسوعة العلوم السياسية (من مطبوعات جامعة الكويت) مرجع سابق، ص ٤٧٥، د. صلاح الصاوى، المرجع السابق، ص ١٣.

(١) راجع بصدد مضمون فكرة التعددية السياسية هنا: د. على الدين هلال، التعددية المجتمعية، ضمن ندوة التعددية فى الدول العربية، مرجع سابق، ص ٢٦، وكذلك: د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق، ص ٩٩، ص ١١٦، ص ١٢١.

حيث قدم الإسلام ضمانات أكثر موضوعية بتوفيره مشاركة شعبية واسعة من ناحية ورقابة شعبية أيضا للتعددية السياسية من ناحية أخرى، وهى ضمانات عقائدية سياسية قانونية على نحو ما تقدم، على حين جاء الغرب بضمانات قانونية شكلية هزيلة، كما وقف التصور الغربى للتعددية السياسية فى التطبيق عاجزاً أمام مشاكل التفاوت الاجتماعى والتمييز العنصرى والمساواة وغيرها. كما ظهر كذلك الاختلاف فى غاية التعددية السياسية فى التصور الإسلامى والغربى، فعلى حين لم يفصل الإسلام بين الجانب القيمى والعقيدى والجانب التطبيقى للتعددية السياسية، وجدنا الغرب قد انفصل عن الدين فى واقعه السياسى، وارتكز بصدد تقديمه لفكرة التعددية السياسية على تراثه الوضعى.

ومن جملة ما تقدم ننتهى إلى القول بأن الإسلام قد سبق الغرب فى تقديم جوهر فكرة التعددية السياسية وقدم لها ضمانات أكثر فاعلية ونفاذاً، فى مواجهة الغرب، وترك تفصيلات الفكرة لاجتهاد المسلمين وفق قيم وأحكام الإسلام ومصالح مجتمعاتهم، وعلى اعتبار أن شريعة الإسلام حاكمة للزمان والمكان وليست محددة بزمان أو مكان. وإذا كان الغرب قد عرف الفكرة من ثنايا احتكاكه بالعالم الإسلامى وطورها فى مجال التطبيق واستخدامها كأداة فى تحقيق ديمقراطيته الليبرالية، فإنه لم يبلغ الكمال فى مجال التطبيق وهناك أوجه عجز وقصور يستطيع الإسلام أن يقدم لها حلولاً، وهذا يدلل على أن الإسلام لم ينته دوره مع حركة التاريخ وتطور البشرية لأنه وحده الذى يوازن بين الجانب المادى والعقيدى، ويحقق التوازن بين الفرد والجماعة.

محتويات الكتاب

الموضـــوع	الصفحة

